

**Philosophische Bibliothek**  
**Band 118.**

---

**Einführung**  
in die  
**Erkenntnistheorie.**

Von  
**Dr. August Messer,**  
a. o. Professor in Gießen.



**Leipzig.**  
**Verlag der Dürr'schen Buchhandlung.**  
1909.

# **Oswald Külpe**

**in Hochschätzung und Freundschaft**

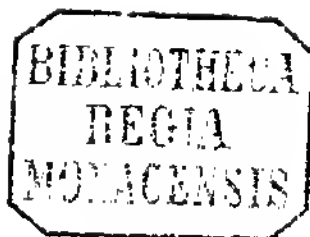
**zugeeignet.**

# Inhaltsübersicht.

---

	Seite
1. Kapitel. Die Aufgaben der Erkenntnistheorie. . .	1
1. Die Erkenntnistheorie als Teil der Wissenschaftslehre . .	1
2. Die Erkenntnistheorie in ihrem Verhältnis zum wissen- schaftlichen und zum vorwissenschaftlichen Erkennen . .	4
2. Kapitel. Die Wahrheitsfähigkeit des Denkens . .	7
1. Dogmatismus, Skeptizismus, Kritizismus . . . . .	7
2. Pragmatismus . . . . .	9
3. Die Auffassung der Wissenschaft als denkökonomischer . Leistung . . . . .	12
4. Der „gegenständliche“ Charakter des Denkens . . . .	14
5. Das Denken in den Wertwissenschaften . . . . .	20
3. Kapitel. Der Ursprung der Erkenntnis . . . . .	25
1. Rationalismus, Empirismus, Kritizismus . . . . .	25
2. Der Erkenntnis-Ursprung im psychologisch-genetischen Sinne . . . . .	28
3. Der Erkenntnis-Ursprung im erkenntnistheoretischen Sinne	33
4. Die Möglichkeit der Metaphysik . . . . .	39
4. Kapitel. Naiver und kritischer Realismus . . . . .	41
1. Die erkenntnistheoretische Naivität als Standpunkt des praktischen Lebens . . . . .	41
2. Der naive Realismus . . . . .	43
3. Bedenken gegen den naiven Realismus von seiten:	
a) des religiösen Zweifels . . . . .	48
b) der Physik . . . . .	50
c) der Physiologie . . . . .	52
d) der Psychologie . . . . .	57
4. Der kritische Realismus . . . . .	59
5. Kapitel. Der subjektive Idealismus . . . . .	61
1. Sinn und Beweisführung des subjektiven Idealismus . .	61
2. Der subjektive Idealismus als Ausgangspunkt der Erkenntnis- theorie . . . . .	70
3. „Psychomonismus“ und „Empiriokritizismus“ . . . .	78
6. Kapitel. Der Phänomenalismus . . . . .	84
1. Kants Erkenntnistheorie in phänomenalistischer Auffassung	84
2. Kritik des Phänomenalismus . . . . .	91

	Seite
7. Kapitel. Der transzendental-logische Idealismus . . . . .	94
1. Kants Erkenntnistheorie in transzendental-logischer Auf- fassung und ihre Fortbildung durch Cohen . . . . .	94
a) die wesentlichen Unterschiede in der Kant-Inter- pretation . . . . .	94
b) die Bedeutung des Denkens . . . . .	96
c) die Bedeutung der Empfindung . . . . .	100
d) die Ablehnung des Gedankens einer absoluten Wirklichkeit . . . . .	104
2) Beurteilung des transzendental-logischen Idealismus . . . . .	108
a) Seine beiden Bestandteile: die transzendental-logische Methode und der Idealismus . . . . .	108
b) Verhältnis des transzendental-logischen Idealismus zum subjektiven Idealismus und zum kritischen Realismus . . . . .	111
8. Kapitel. Übersicht über die Wissenschaften . . . . .	116
1. Idealwissenschaften . . . . .	116
2. Realwissenschaften . . . . .	120
a) Unterschied des Physischen und Psychischen . . . . .	120
b) Leitende Gesichtspunkte für die Realwissenschaften . . . . .	124
c) Rechtfertigung der Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaften . . . . .	127
d) Metaphysik als abschließende Realwissenschaft . . . . .	137
3. Wertwissenschaften . . . . .	138
a) Sein und Wert . . . . .	138
b) Probleme der Wertwissenschaften . . . . .	139
c) Normative und praktische Disziplinen . . . . .	148
d) Beziehungen zwischen Seins- und Wertwissenschaften . . . . .	152
9. Kapitel. Wissenschaftliche Erkenntnis und reli- giöser Glaube . . . . .	154
1. Verhältnis von Wissen und Glauben nach katholischer Auffassung . . . . .	155
2. Verhältnis von Wissen und Glauben nach protestantischer Auffassung . . . . .	164
a) der Glaube als Betätigung des Gefühls und Willens . . . . .	166
b) der Glaube als subjektives Erlebnis . . . . .	169
c) der Glaube als „Postulat der praktischen Vernunft“ . . . . .	179
d) Ergebnis . . . . .	184
Literaturverzeichnis . . . . .	189
Anmerkungen . . . . .	192



## 1. Kapitel.

# Die Aufgaben der Erkenntnistheorie.

---

### 1. Die Erkenntnistheorie als Teil der Wissenschaftslehre.

Die Erkenntnistheorie bildet zusammen mit der Logik (und Methodenlehre) diejenige philosophische Disziplin, die man passend als „Wissenschaftslehre“ bezeichnet.

Das Ziel des wissenschaftlichen Denkens ist es, seine Gegenstände durch allgemeingültige Urteile zu bestimmen<sup>1)</sup>, d. h. sie zu erkennen.

„Allgemeingültig“ sind zunächst die „denknotwendigen“ Urteile. Dahin gehören vor allem die mathematischen Urteile, wie  $2 \times 2 = 4$ ; wir können sie nicht verneinen, ohne in Widersinn zu geraten. Allgemeingültig sind aber auch zahlreiche Urteile, deren Inhalt wir ohne Selbstwiderspruch anders denken könnten, die aber durch einfache Wahrnehmung, planmäßige Beobachtung oder geschichtliche Überlieferung sichergestellt sind. Als Beispiele seien Sätze genannt wie folgende: „In dieser Retorte hat sich ein gelblicher Niederschlag gebildet“; „ein Körper, der sich in der Luft fortbewegt, erleidet einen Widerstand, der um so größer ist, je schneller die Bewegung ist“; „Napoleon hat die Österreicher bei Wagram besiegt“. Wir können sie „empirisch-allgemeingültig“ nennen.

Zur Terminologie sei hier bemerkt, daß wir den Ausdruck „Satz“ in gleichem Sinne wie „Urteil“ gebrauchen wollen; denn auch mit letzterem meinen wir sprachlich-formulierte Urteile, und bei „Satz“ denken wir nicht an

eine sinnlose Zusammenstellung von bloßen Worten, sondern lediglich an den sprachlichen Ausdruck von Gedanken.

„Allgemeingültig“ aber will besagen, daß die Urteile, wie wir sie im wissenschaftlichen Denken anstreben und auch vielfach erreichen, nicht die subjektive Meinung oder willkürliche Annahme einzelner enthalten, sondern daß sie für alle gelten, d. h. daß sie von jedem, der über die nötigen geistigen Fähigkeiten und Kenntnisse verfügt, anerkannt werden müssen.

Wir haben bisher nur solche Sätze berücksichtigt, bei denen wir die Gewißheit haben, daß sie „wahr“ sind, d. h. ihrem Gegenstand entsprechen, mit dem objektiven Sachverhalt übereinstimmen; aber oft müssen wir uns mit bloßer „Wahrscheinlichkeit“ begnügen, so etwa bei naturwissenschaftlichen Hypothesen, deren Wahrheit zurzeit durch Beobachtung noch nicht ausreichend gesichert ist. Aber auch Sätze, in denen wir auf Grund bisheriger Erfahrung künftige voraussagen, sind — streng genommen — nur wahrscheinlich. Auch die wahrscheinlichen Sätze dürfen wir zu den allgemeingültigen rechnen, sofern ihnen nur kein größerer Grad der Sicherheit beigelegt wird, als ihnen zukommt. Die rein subjektive, nicht weiter zu begründende Vermutung, daß ein Urteil wahr sei, verleiht ihm noch nicht den Charakter der Wahrscheinlichkeit; dieser muß sich vielmehr in allgemeingültiger Weise dartun lassen: eine Berufung auf die eigne gefühlsmäßige Überzeugung leistet dies aber nicht. —

Einzelne zusammenhanglose Urteile, mögen sie auch wahr sein, nennen wir noch nicht Wissenschaft; anderseits rechnen wir zur Wissenschaft nicht nur die von ihr als Ergebnisse gewonnenen allgemeingültigen Urteile (d. h. Erkenntnisse), sondern auch die Untersuchungen, die diesem Ziele zustreben. Wir können also Wissenschaft (mit Erdmann) definieren als einen wohlgeordneten Inbegriff von zusammenhängenden wahren und (soweit die Bedingungen dazu fehlen) wahrscheinlichen Urteilen über die Gegenstände des Denkens und von Untersuchungen, die zu solchen Urteilen führen.

Während nun die Einzelwissenschaften ihren besonderen Gegenständen zugewandt sind, macht die Wissen-

schaftslehre sie selbst zum Objekt ihrer Untersuchung. Und zwar betrachtet zunächst die „Logik“ das Denken, sofern es allen Einzelwissenschaften gemeinsam ist. Die wichtigsten Fragen, die dabei zur Behandlung kommen, sind folgende: Was ist ein „Urteil“? was ist sein Sinn? unter welchen Bedingungen sind Urteile allgemeingültig? welche Arten von Urteilen gibt es? Weiterhin können die „Begriffe“ und „Schlüsse“, die allgemeinsten Methoden der Untersuchung (analytisches und synthetisches Verfahren, Abstraktion und Determination, Induktion und Deduktion) und der systematischen Darstellung (Definition, Klassifikation, Beweis) behandelt werden, ohne daß man die Verschiedenheit der Denkgegenstände berücksichtigt. Diese Verschiedenheit bezeichnet man gewöhnlich als eine solche „materialer“ Art. Die Logik behandelt also die allgemeinen „Formen“, in denen das Denken sich bewegen muß, um allgemeingültig zu sein; sie kann insofern als Wissenschaft von den „formalen“ Prinzipien des Denkens<sup>2)</sup> bezeichnet werden.

Für das Denken in den Einzelwissenschaften bilden aber nicht nur diese allgemein-logischen Gesetze die Norm, sondern es hat sich auch zu richten nach den verschiedenen Gegenständen, deren Erkenntnis Aufgabe der jeweiligen Untersuchung ist. Insbesondere kommen hier in Betracht die Arten, wie die einzelnen Disziplinen das Gebiet, das sie untersuchen, im voraus begrenzen, und die wesentlichen Gesichtspunkte und Fragestellungen, die ihre Untersuchungen leiten. Dasselbe Ding, z. B. eine metallene Schale, kann Objekt ganz verschiedener wissenschaftlicher Betrachtungsweisen werden. So kann sie etwa der Physiker als physikalischen Körper von gewisser Schwere und Dichtigkeit bestimmen, der Chemiker auf ihre stoffliche Zusammensetzung untersuchen, der Nationalökonom nach ihren Herstellungskosten und ihrem Tauschwert abschätzen, und der Kulturhistoriker und der Ästhetiker endlich werden sie wieder von anderen Gesichtspunkten aus betrachten. Mit solchen Gesichtspunkten aber sind gewisse „materiale“ Voraussetzungen über die Gegenstände gegeben. In dem erwähnten Beispiele müssen Begriffe wie der des physikalischen Körpers, des chemischen Elements, des wirtschaftlichen und künstlerischen

Wertes schon gebildet sein, um auf das vorliegende Objekt angewandt zu werden. Mit und in solchen Begriffen sind aber gewisse materiale Voraussetzungen über die Gegenstände gegeben, die in den einzelnen Wissenschaften verschieden sind. Sie bilden die materialen Voraussetzungen des Denkens. Die Aufgabe der „Erkenntnistheorie“ ist es, diese „materialen“ Prinzipien des Erkennens, soweit sie allgemeiner Art sind, zu untersuchen. Auf dem Grunde der Logik und Erkenntnistheorie kann sich dann die „Methodenlehre“ der einzelnen Wissenschaften erheben. Nicht selten wird sie, mit ihren beiden fundamentalen Disziplinen zusammen, als Logik (im weiteren Sinne) bezeichnet. Wir verwenden das Wort in dieser umfassenderen Bedeutung nicht, sondern gebrauchen dafür den Ausdruck „Wissenschaftslehre“.

## **2. Die Erkenntnistheorie in ihrem Verhältnis zum wissenschaftlichen und zum vorwissenschaftlichen Erkennen.**

Wir haben der Erkenntnistheorie als Untersuchungsobjekt das wissenschaftliche Denken und Erkennen zugesprochen. Damit soll nicht gesagt sein, daß nur in der Wissenschaft Erkenntnis sich vollziehe, und daß die Erkenntnistheorie ausschließlich das wissenschaftliche Denken zu berücksichtigen habe. Auch im täglichen Leben gelangen wir ohne jedes wissenschaftliche Verfahren tausendfach zu Urteilen, die so allgemeingültig sind wie nur irgendein wissenschaftlicher Satz. Daß ich soeben an einem Tische sitze, daß hier Bücher vor mir liegen, daß die Stadt, in der ich wohne, in Deutschland liegt — das sind alles (empirisch-)allgemeingültige Urteile, von deren Wahrheit ich vollkommene Sicherheit habe. Urteile von gleicher Gültigkeit aber kann jeder stets in fast beliebiger Zahl fällen. Unter Umständen gehört freilich auch zur Vollziehung von Urteilen, die wir nicht zur Wissenschaft rechnen, die aber durch bedeutsame Bedürfnisse des praktischen Lebens gefordert sind, ein sehr großes Maß von Kenntnissen und Scharfsinn. Man denke z. B. an die Tätigkeit Untersuchung führender Gerichts-

beamter.<sup>3)</sup> Aber wie bei dieser vielfach das wissenschaftlich begründete Urteil des Sachverständigen zur Ergänzung herangezogen werden muß, so ist auch nicht zu verkennen, daß wir uns im praktischen Leben oft mit sehr unbestimmten und unsicheren Urteilen und Kenntnissen ohne inneren Zusammenhang und tiefere Begründung begnügen. Endlich fehlt es nicht an verbreiteten Anschauungen, die die wissenschaftliche Untersuchung als Vorurteile erweist. So zeigt sich das wissenschaftliche Denken und Erkennen im allgemeinen als viel vollkommener wie das vorwissenschaftliche. Die Wissenschaft berichtigt und vertieft es, macht das menschliche Wissen umfassender, systematischer und genauer, stellt seine Gründe fest und unterscheidet die Grade seiner Sicherheit.

Es wäre eine interessante Aufgabe, darzutun, wie sich auf den einzelnen Gebieten das wissenschaftliche Erkennen zum vorwissenschaftlichen verhält. Die Lösung dieser Aufgabe ist freilich dadurch erschwert, daß das vorwissenschaftliche Erkennen nicht so greifbar vorliegt wie das wissenschaftliche, soweit es literarisch fixiert ist. Auch ist die Abgrenzung zwischen beiden deshalb außerordentlich schwierig, weil in einem Kulturvolk das vorwissenschaftliche Erkennen von der Wissenschaft nicht unberührt bleibt, sondern im einzelnen durch die Schule und den freien Bildungserwerb in mannigfachster Weise beeinflußt und modifiziert wird. Auch nicht dadurch kann man eine scharfe Scheidung zwischen dem Erkennen der Wissenschaft und dem des Lebens vollziehen, daß man etwa betont: jenes verläuft „diskursiv“, dieses „intuitiv“. Man versteht dabei unter intuitivem Erkennen ein rasches Überschauen verwickelter Verhältnisse, ein instinktives Herausgreifen des Wesentlichen, eine ohne lange Überlegung eintretende subjektive Gewißheit, daß ein bestimmter Sachverhalt vorliege. In derartigen Erkenntnisvorgängen werden gewissermaßen in kühnem Fluge Einsichten vorweggenommen, zu denen das diskursive Denken nur langsam und mühselig, sozusagen Schritt für Schritt gelangt. Aber solche Intuitionen fehlen durchaus nicht im wissenschaftlichen Denken; ohne solche Vorblicke würde es in seinem Weiterschreiten bald erlahmen. Wenn aber hier das diskursive mehr zur Geltung kommt, so ist dies

in gewissen Mängeln des intuitiven wohl begründet. Bei ihm leidet unter der Raschheit vielfach die Richtigkeit, sachlich bedeutsame Umstände werden leicht übersehen oder unzureichend gewürdigt, die subjektive Gewißheit aber, die das intuitive Denken meist begleitet, beweist durchaus nicht stets seine objektive Gültigkeit, seine Ergebnisse müssen sich vielmehr erst bei wiederholter Nachprüfung bewähren. Das vorwissenschaftliche Denken freilich begnügt sich vielfach mit solchen Intuitionen, das wissenschaftliche aber sieht darin nur Einfälle, Vermutungen, die sicherlich oft fruchtbar, auch sachlich richtig sein können, die aber jedenfalls sorgsamer Kritik bedürfen. So zeigt sich auch hier, daß zwar eine wesentliche Verschiedenheit zwischen vorwissenschaftlichem und wissenschaftlichem Denken nicht besteht, daß aber das letztere als das vollkommenere anzusehen ist.

Dabei soll natürlich nicht geleugnet werden, daß bei den vielen, die an der wissenschaftlichen Forschung teilnehmen, das wissenschaftliche Denken in sehr verschiedenen Graden der Vollendung verwirklicht ist. Aber bei summarischer Vergleichung darf es doch wohl höher bewertet werden.

Es bietet endlich noch den Vorzug, daß wir an der Hand der wissenschaftlichen, einschließlich der philosophischen Literatur seine Entwicklung durch die Jahrhunderte hindurch überschauen können, und daß es sich vor allem auf naturwissenschaftlichem Gebiet durch sein praktisches Ergebnis: die steigende Naturbeherrschung bewährt hat.

Bei dieser Sachlage ist es also wohlbegründet, wenn die Erkenntnistheorie vorzugsweise das wissenschaftliche Denken und Erkennen zum Gegenstande ihrer Untersuchung macht. Aber da die Wissenschaft allmählich aus den Erkenntnisbedürfnissen und Erkenntnisversuchen des praktischen Lebens herausgewachsen ist und fortwährend auf dieses zurückwirkt, so wird die Erkenntnistheorie gut tun, diese innigen Zusammenhänge mit dem vorwissenschaftlichen Denken nicht außer acht zu lassen. —

In den seitherigen Darstellungen der Erkenntnistheorie sind diese ihre Beziehungen zu den Wissenschaften und zum Leben nur selten in ihrer vollen Breite zur An-

erkennung gekommen. Dadurch ist diese Disziplin in eine gewisse innere Verarmung geraten. Bestimmte Streitfragen, die sich in der Entwicklung der Philosophie stark geltend gemacht haben, wie der Gegensatz von Realismus und Idealismus, von Empirismus und Rationalismus, nehmen fast allen Raum ein. Gewiß sind diese Fragen bedeutsam, aber im Gesamtbereich der Erkenntnistheorie bilden sie eben doch nur Einzelprobleme. Hier sei darum vor allem die Logik Wundts genannt als ein Werk, in dem darauf Bedacht genommen ist, den Beziehungen der Erkenntnistheorie zu den Einzelwissenschaften im weitesten Umfang gerecht zu werden. Andererseits hat besonders Münsterberg das Denken und Erkennen des praktischen Lebens in seinem Verhältnis zu dem der Wissenschaft anschaulich zu charakterisieren versucht.

Eine „Einführung“ in die Erkenntnistheorie und in die vorhandene erkenntnistheoretische Literatur muß freilich dem Stand dieser Disziplin, wie er sich historisch entwickelt hat, Rechnung tragen und darum den Fragen, die in ihr seither im Vordergrund gestanden haben, besondere Beachtung schenken. Auch verbietet schon der knappe uns zu Gebote stehende Raum, auf die Methodenlehre der Einzelwissenschaften einzugehen, aber ein Überblick über die wichtigsten Disziplinen und ihre leitenden Gedanken soll wenigstens eine Anschauung erwecken von der Fülle der Probleme, die hier der Erkenntnistheorie erwachsen.

---

## 2. Kapitel.

# Die Wahrheitsfähigkeit des Denkens.

---

### 1. Dogmatismus, Skeptizismus, Kritizismus.

Die allgemeinste Voraussetzung des wissenschaftlichen wie des vorwissenschaftlichen Denkens ist die, daß wir überhaupt Gegenstände erkennen können. Das durch keinen Zweifel erschütterte naive Vertrauen auf die Wahrheitsfähigkeit des Denkens nennt man „Dogmatis-

mus“. Ihm gilt es als selbstverständlich, daß schlechterdings alles und jedes gedacht und erkannt werden kann. Die Gültigkeit dieser Voraussetzung bestreitet der „Skeptizismus“. In seiner radikalsten und insofern reinsten Form würde er hesagen: Erkenntnis, d. h. Gewinnung allgemeingültiger Urteile über irgendwelche Objekte, ist überhaupt unmöglich. Aber dieses Urteil hebt sich selbst auf. Denn es selbst soll doch ein allgemeingültiges Urteil darstellen; es behauptet also implizite die Möglichkeit der Erkenntnis. Wird es aber selbst nicht als gewiß, sondern als zweifelhaft hingestellt, so gibt der Skeptiker damit direkt die Möglichkeit der Erkenntnis zu. Daß aber menschliche Erkenntnis nicht hloß möglich, sondern wirklich ist, zeigen Wissenschaft und Leben. Gleichwohl beruht der Skeptizismus nicht lediglich auf einem müßigen Einfall. Die Erfahrung, daß menschliches Erkenntnistreben vielfach in Irrtümer gerät oder sich vor Probleme gestellt sieht, die es nicht zu lösen vermag, treibt ihn immer wieder hervor. Er bleibt freilich so lange unfruchtbar, als er sich begnügt, in radikaler Weise überhaupt alles Wissen zu bestreiten oder zu bezweifeln. Er wird aber dem Erkenntnistrieb selbst dienstbar, sobald er dazu übergeht, seine Bedenken näher zu formulieren und zu hegründen. Er trägt dann dazu bei, das eigentliche Wesen des menschlichen Erkennens, seine Grenzen und Quellen und die Grade seiner Sicherheit näher zu erfassen.

Der Skeptizismus ist damit zum „Kritizismus“ geworden, jener Denkrichtung, die in der Geschichte der Philosophie an Kant\*) (1724—1804) ihren klassischen Vertreter gefunden hat. Sie hat mit dem Dogmatismus das Vertrauen auf die Erkenntnisfähigkeit des Denkens gemein, ist aber bestrebt, über die Gründe und die Tragweite dieses Vertrauens zur Klarheit zu kommen. Der Kritizismus sucht also das Berechtigte jener beiden einseitigen Richtungen zu vereinigen.

Wie aber Dogmatismus, Skeptizismus und Kritizismus in der Entwicklung der Philosophie sich geltend gemacht haben, so sind sie in der Regel auch für den

---

\*) Sämtliche Werke in der „Philosophischen Bibliothek“, Bd. 37 bis 52.

einzelnen, der aus innerem Trieb zum Philosophieren gelangt, unentbehrliche Entwicklungsstufen. Er beginnt mit jenem dogmatischen Verhalten, das unmittelbar die Gegenstände zu ergreifen meint, und dem schon deshalb die Erkenntnis noch nicht Problem sein kann, weil sie ihm als solche überhaupt nicht zum Bewußtsein kommt. Die Gegenstände nur sind ihm bewußt, oder richtiger, sie sind einfach für ihn da, aber noch nicht das Erkennen als Beziehung zwischen Ich und Gegenständen.

Dann kommen aber Zweifel — zuerst wohl meist auf religiösem Gebiet. Sie führen leicht zum Nachdenken über das menschliche Erkennen überhaupt. Vieles, was bisher ganz selbstverständlich schien, stellt sich jetzt als rätselhaft oder als irrig heraus. Das Erkennen selbst, je mehr man sich ~~in es~~ vertieft, erscheint als ein ganz unbegreiflicher, wunderbarer Vorgang. Immer neue Probleme drängen sich herbei; die philosophische Literatur, an die man sich hilfesuchend wendet, bietet einen unübersehbaren Wirrwarr von widerstrebenden Ansichten und eine geradezu babylonische Sprachverwirrung, indem mit denselben Worten ganz verschiedene Begriffe verbunden werden. So kann es kommen, daß in dem suchenden und forschenden Menschen allmählich eine müde Verzweiflung an allem Erkennen Platz greift; womit wohl vereinbar ist, daß er in das frühere dogmatische Verhalten zurücksinkt, soweit das praktische Leben oder die Arbeit in den Einzelwissenschaften dies nahe legen. So ist es für den einzelnen oft recht schwer, den Weg zu einem gesunden „kritischen“ Verhalten zu finden. Und doch wird dieses allein als die richtige innere Verfassung zum eigenen philosophischen Nachdenken angesehen werden müssen.

## 2. Pragmatismus.

In moderner Verkleidung ist der Skeptizismus neuerdings wieder hervorgetreten in dem sog. „Pragmatismus“.\*) Es ist dies eine erkenntnistheoretische Richtung, die, von Amerika ausgehend, sich in England verbreitet hat und auch auf dem europäischen Festland Einfluß gewinnt, weil sie allenthalben verwandte Ansichten und — Stimmungen antrifft. Der Name ist von dem

Amerikaner William James, der als Psychologe großes Ansehen genießt, geprägt worden. Der Pragmatismus lehrt: „wahr“ bedeutet nichts anderes als „wirksam“, „lebensfördernd“, als wertvoll (im biologischen Sinne) für unser Handeln. Als wahr bezeichnen wir solche Urteile, die uns zu nützlichem Handeln veranlassen und insofern „Befriedigung gewähren“. Es gibt so viel verschiedene „Wahrheiten“, als es verschiedene Organisationen von Lebewesen mit verschiedenen Bedürfnissen gibt. Was für ein Insekt wahr ist, ist es nicht für den Adler; denn Vorstellungen, auf Grund deren jenes zweckmäßig handelt, können diesen zu verderblichen Handlungen bringen. Auch wir Menschen haben für die Wahrheit unserer Auffassungen vom Seienden kein anderes Kriterium, als daß die daraufhin vorgenommenen Handlungen erwünschte Folgen ergeben. Alles Wissen ist nur eine Zurechtlegung unserer Erlebnisse entsprechend unseren wechselnden Zwecken; wissenschaftliche Theorien sind keine Antworten auf Fragen, sondern Werkzeuge für weitere Tätigkeit. —

Es genügt aber, an beliebigen konkreten Beispielen eine Reflexion über den Inhalt der beiden Begriffe „wahr“ und „lebensfördernd“ anzustellen, um zu erkennen, daß beide ganz verschiedenen Sinn haben. Ebensogut könnte man behaupten: „angenehm“ bedente dasselbe wie „sittlich gut“, oder „Mittel“ sei identisch mit „Zweck“. Ferner zeigt die Erfahrung, daß Sätze wahr, und ihre Kenntnis für gewisse Menschen doch schädlich oder wenigstens ganz indifferent sein kann. Gäbe es endlich so viel verschiedene Wahrheiten als verschiedene Organisationen, so könnten einander widersprechende Sätze über denselben Gegenstand (wenn sie eben verschiedenen Gehirnen angepaßt wären) in gleicher Weise wahr sein. Daß dies aber unmöglich sei, ist uns in unmittelbar evidenten Weise gewiß.

Mit Rücksicht auf solche naheliegenden Einwände vertreten manche den „Pragmatismus“ in etwas anderer Fassung. Sie geben zu: heute mögen die Begriffe „wahr“ und „lebensfördernd“ verschieden sein, aber sie halten daran fest: der Begriff des Wahren habe sich aus dem zweiten Begriffe erst entwickelt.

Nur diejenigen Gehirnvorgänge — so begründet man diese Ansicht evolutionistisch — mit den ihnen entsprechenden Auffassungen konnten sich entwickeln, die biologisch den Menschen nützlich waren. Somit ist alles, was wir als „Wahrheit“ bewerten, nur ein Auslese-Ergebnis der Menschheitsentwicklung.

Diese evolutionistische Betrachtungsweise erklärt nur das eine nicht, wie es überhaupt zu der doppelten Begriffsbildung („wahr“ und „falsch“ neben „nützlich“ und „schädlich“) kommen konnte. Jedenfalls ist in dem ersten Begriffspaar etwas anderes gemeint als in dem zweiten, und wenn jenes aus diesem hervorgegangen sein sollte, so wäre dies eine höchst seltsame *generatio aequivoca*. Und wollten wir selbst diese annehmen, so würden wir dadurch doch nicht unseren Wahrheitsbegriff in dem Sinne, den er nun einmal tatsächlich hat, tiefer erfassen. Übrigens setzen alle diese biologischen Betrachtungen den uns geläufigen Wahrheitsbegriff voraus; sie erheben ja doch den Anspruch, den wirklichen Verlauf der Entwicklung wiederzugeben, und keiner, der sie für zutreffend hält, wird einräumen, daß die entgegengesetzte Ansicht geradeso wahr sein könnte.

Eine sinnvolle und berechtigte Frage bleibt nun freilich die, ob das menschliche Streben nach Wahrheitserkenntnis in seiner Entwicklung durch seine biologische Nützlichkeit begünstigt worden sei; ob es also für die Menschheit lebensfördernd war, Wahrheit zu suchen und auch in steigendem Maße zu erreichen. Gegen diese Problemstellung ist nichts einzuwenden, weil hierbei die Verschiedenheit der Begriffe „wahr“ und „biologisch nützlich“ von vornherein anerkannt ist. Die Frage selbst aber darf wohl dahin beantwortet werden, daß die Wahrheitserkenntnis in der Regel zweckmäßiges Handeln ermöglicht und so lebensfördernd sich erweist. Aber freilich ist das nur die Regel, und sie gilt nur, soweit die Erfahrung sie bestätigt. Selbstverständlich ist das keineswegs, wie man vielfach in gedankenloser Weise annimmt. Und nicht ganz unbegründet ist darum Nietzsches paradoxes Wort: „Die Falschheit eines Urteils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urteil. Die Frage ist, wie weit es lebensfördernd, lebenerhaltend, Art-erhaltend, viel-

leicht gar Art-züchtend ist; und wir sind grundsätzlich geneigt, zu behaupten, daß die falschesten Urteile . . . . uns die unentbehrlichsten sind . . . ., daß Verzichtleisten auf solche Urteile ein Verzichten auf Leben, eine Verneinung des Lebens wäre“.<sup>5)</sup> —

Vielleicht nirgends kommen dem Pragmatismus so viel verwandte Anschauungen entgegen wie auf dem Gebiet der Religion. Nach pragmatischen Grundsätzen ist die Hypothese von Gott wahr, wenn sie im weitesten Sinne befriedigend wirkt. Gedanken, die mit diesem Satze von James im wesentlichen übereinstimmen, begegnen vielfach in der neueren protestantischen Literatur. Wir werden später (Kap. IX, 2) darauf näher eingehen. —

Die Nützlichkeit für das Handeln als Wahrheitskriterium: diese Behauptung ist es nicht allein, die den „Pragmatismus“ charakterisiert und seinen Namen als sachgemäß erscheinen läßt: die Wahrheit selbst wird auch als Handlung gefaßt, nämlich als „allgemeiner Name für die Verifikationsprozesse“, für die Handlungen also, durch die wir Wahrheit finden und uns ihrer vergewissern. Diese Seite des „Pragmatismus“ wird uns aber nach den Ausführungen des 4. Abschnitts dieses Kapitels leichter verständlich sein; wir werden darum dort auf sie zurückkommen.

### 3. Die Auffassung der Wissenschaft als denkökonomischer Leistung.

Noch ein weiteres angebliches Wahrheitskriterium ist hier zu erwähnen, das gleichfalls geeignet ist, den Wahrheitsbegriff zu trüben. Es findet sich in der von Spencer (1820—1903), Avenarius (1843—1896), Mach<sup>6)</sup> und anderen vertretenen „ökonomischen“ Definition der Wissenschaft. Auch hier wird wie beim Pragmatismus der Prozeß der Bildung von Vorstellungen, Begriffen, Urteilen usw. unter biologischem Gesichtspunkt betrachtet; er wird als Teilprozeß in der Anpassung eines Lebewesens an seine Umgebung aufgefaßt. Aufgabe der Wissenschaft ist es danach nicht, eine objektive Wahrheit festzustellen

— eine solche gibt es nicht —; sondern die zweckmäßigste, d. h. zu unserer Orientierung tauglichste begriffliche Beschreibung von Tatsachen zu liefern. Die Wissenschaft ist eine möglichst kraftersparende und insofern ökonomische Anpassung der Gedanken an die verschiedenen Erscheinungsgebiete; der Wert der Begriffe, Formeln, Methoden, Theorien besteht lediglich in dieser ihrer denkökonomischen Leistung. Zweckmäßigkeit, Kraftersparnis, Denkökonomie ist so das Kennzeichen der Gültigkeit von Urteilen.

Nun ist es nicht zu bestreiten, daß die Wissenschaft durch ihre Begriffsbildung und durch die Auffindung von Gesetzen uns den Überblick über die Mannigfaltigkeit der Tatsachen erleichtert und so kraftersparend wirkt; wie sie auch dasselbe tut, wenn sie die Naturkräfte in unsern Dienst stellt. Auch für das Verständnis wissenschaftlicher Methoden und Hilfsmittel aller Art ist die Frage, inwieweit sie kraftersparend wirken und also ökonomischer Natur sind, sehr fruchtbar. Vielfach verdankt die Wissenschaft ihre Entwicklung, Verfahrensweisen, die die Unvollkommenheit der geistigen Konstitution überwinden und durch die schwierige Denkopoperationen sozusagen mechanisch vollzogen werden können. Man denke nur an die Hilfe, die die Ziffern, Buchstaben und Formeln in der Mathematik leisten; ebenso lassen sich Bibliotheken, Lexika, Logarithmentafeln, Tabellen aller Art, auch die Arbeitsteilung im Betrieb der Wissenschaften u. a. unter denkökonomischem Gesichtspunkt würdigen.

Aber alles dies bleibt bedeutungslos, wo es sich um die Frage der Gültigkeit von Urteilen handelt. Bei dem allem nämlich kann es sich immer nur darum handeln, mit möglichst geringem Aufwand von Kräften zu gültigen Urteilen zu gelangen; niemals ist jedoch ein Urteil oder eine Theorie deshalb gültig, weil sie kraftersparend wirkt, oder weil es am bequemsten ist, sich den Sachverhalt so zurechtzulegen. Wären denn damit die Rätsel, die er uns etwa aufgibt, gelöst?

Man kann also einen denkökonomischen Wert der Wissenschaft in weitem Umfang anerkennen, man wird es aber ablehnen müssen, das eigentliche Ziel der Wissenschaft oder das Kriterium der Wahrheit in solcher ökonom-

mischen Leistung zu sehen; man würde sonst (wie auch der „Pragmatismus“ es tut) eine Wirkung der Wahrheits-  
erkenntnis für diese selbst halten.

#### 4. Der gegenständliche Charakter des Denkens?).

Das dogmatische Vertrauen auf das Denken wie die skeptischen Versuche, seine Erkenntnisfähigkeit zu bestreiten oder dem Wahrheitsbegriff seinen eigentlichen Sinn zu rauben, lassen sich in Beziehung setzen zu den beiden Seiten, die das Denken der Betrachtung darbietet. Es ist einerseits ganz auf seine Gegenstände gerichtet: nicht unser Denken kommt uns bei unserem gewöhnlichen Verhalten zum Bewußtsein, sondern das, was wir denken, d. i. eben der Gegenstand (im weitesten Sinne). Hier hat der Dogmatismus seine Wurzel. Er beherrscht den einzelnen um so sicherer, je weniger dieser noch seines Denkens selbst inne geworden und darüber zu reflektieren begonnen hat.

Anderseits ist aber doch offenbar das Denken ein Erlebnis des Subjekts, wie Fühlen und Wollen, und hieraus entnimmt der Skeptizismus sein gewichtigstes Argument. Das Denken ist, so erklärt er, als subjektiver Vorgang von den Beschaffenheiten und Zuständen der erkennenden Subjekte abhängig; ihre individuellen Verschiedenheiten und Unvollkommenheiten müssen sich also in ihm geltend machen.

Gewiß ist in diesem Bedenken viel Berechtigtes: Sinnestäuschungen und Irrtümer, Ungenauigkeiten der Wahrnehmung und der Erinnerung, schwer auszurottende Vorurteile und einseitige Auffassungen zeigen zur Genüge, wie viele subjektive Trübungen das Denken erleidet. Wenn aber die meisten Menschen trotz alledem den Gedanken einer allgemeingültigen Wahrheit festhalten, so dürfte das doch in der Natur des Denkens besser begründet sein, als der skeptische Verzicht auf Wahrheit.

Über der Betonung der Zugehörigkeit des Denkens zu den Bewußtseinsvorgängen der Subjekte darf nämlich nicht sein gegenständlicher Charakter übersehen werden. Das Denken ist nicht ein rein subjektiver Vorgang in dem Sinne, daß er uns lediglich als Zustand unseres Ich

(wie irgendeine Stimmung) oder als eine Folge solcher Innenzustände gälte. Die Eigenart des Denkens besteht vielmehr darin, daß es auf Gegenstände gerichtet ist. Das Denken „meint“ stets Objekte irgendwelcher Art, physische oder psychische, wirkliche oder bloß gedachte; Dinge oder Eigenschaften und Zustände, Vorgänge oder Verhältnisse usw. Es will diese Objekte erfassen, sie sich geistig aneignen, und zwar in aller Treue, ohne sie zu ändern. Oder — vom Standpunkt der Gegenstände aus betrachtet — es sucht den Forderungen der Gegenstände zu genügen, die Objekte so aufzufassen, wie sie sind.

Hier erhebt sich freilich ein schwerwiegender Einwand: Wie ist es möglich, daß das Denken sozusagen über das Bewußtsein hinausgreife und Gegenstände, die außerhalb der Bewußtseinssphäre existieren sollen, erfasse? Dieser Einwand soll uns später (im Kap. 5) eingehend beschäftigen. Er trifft mit seiner vollen Schwere nämlich nicht alles Denken, sondern nur dasjenige, das sich auf Gegenstände bezieht, die unabhängig vom Bewußtsein vorhanden sein sollen, also das Denken, wie es in den sog. Realwissenschaften vorliegt. Für jetzt können wir es aber vorläufig ganz dahingestellt sein lassen, ob es berechtigt ist, von Denkobjekten zu reden, die unabhängig vom Denken und insofern „außerhalb“ des Bewußtseins existieren. Auch wenn wir diese Frage zunächst unerledigt lassen, so darf doch mit gutem Grund dem Denken ein „gegenständlicher“ Charakter zugesprochen werden. In allen Fällen hat nämlich das Denken infolge seiner Richtung, seiner Intention auf Gegenstände einen „Inhalt“. Denn es muß ja im Denktakt uns bewußt sein, auf welche Gegenstände wir gerichtet sind, und in welchem Sinne wir sie meinen. Es ist ein Unterschied, ob ich an den Mond oder an die Tiefseeflora denke, und ob ich jenen als Himmelskörper der Astronomen oder als Freund der Dichter und Liebenden meine. In diesen „Denkinhalt“ geht aber das individuell- Augenblickliche Denkerlebnis, in dem er gedacht wird, nicht ein; kein Denkerlebnis hat sich selbst zum Inhalt oder Gegenstand; es gehört auch nicht zu den Bestandteilen eines Denkinhalts, daß ihn das Individuum A. oder B. gerade in diesem oder jenem Zeitpunkt denkt. Eben darum kann der Inhalt (mit Hilfe

seiner sprachlichen Formulierung) von den Denkerlebnissen des Individuums losgelöst und für sich betrachtet werden. Im Denken liegt der Anspruch, den Inhalt als „objektiv“ zu setzen, d. h. als geltend nicht bloß für dieses oder jenes Einzelbewußtsein, sondern als geltend schlechthin; man darf sagen: sogar die Beziehung auf irgendein beliebiges Bewußtsein (ein „Bewußtsein überhaupt“, wie man das genannt hat) kann fehlen. Denn der Denkinhalt soll für die Sache selbst, d. i. objektiv gelten; womit gegeben ist, daß er für alle gelten, also allgemeingültig sein soll.

Damit wird noch ein Weiteres verständlich: Von den Denkerlebnissen desselben Subjekts oder mehrerer Subjekte kann man nie mit Recht behaupten, sie seien „identisch“; ja nicht einmal völlige Gleichheit wird man an ihnen konstatieren können. Dagegen kann man von den Denkinhalten, sofern in ihnen ein und derselbe Gegenstand in demselben Sinne gemeint ist, sagen: sie sind als Teilstücke verschiedener Denkerlebnisse „gleich“. Ja, wenn man solche Inhalte aus den Denkerlebnissen der Individuen herauslöst, so darf man behaupten, es handelt sich um „denselben“ Denkinhalt. So können viele Individuen „denselben“ Satz verstehend auffassen oder „dasselbe“ Urteil fällen, und dabei können ihre Denkerlebnisse (in ihrer Totalität) beträchtliche Verschiedenheiten aufweisen an begleitenden anschaulichen Sachvorstellungen, innerlich gesprochenen Worten oder bloßen Wortvorstellungen, Gefühls- und Willensregungen.

Dieser „gegenständliche“ Charakter des Denkens ermöglicht zugleich, daß es außer von der Psychologie auch von der Logik zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung gemacht wird.

Die Psychologie behandelt die Denkerlebnisse in ihrem gesamten Bestand, sie beschränkt sich also nicht auf den eigentlichen „Inhalt“ des Denkens. Sie betrachtet es zugleich in seinem Verflochtensein in das gesamte seelische Getriebe des Individuums, sie sieht es als zeitlich verlaufenden, realen und kausal bedingten Vorgang an.

Die Logik will nicht ein reales Denkgeschehen kausal und genetisch erklären, sondern feststellen, unter welchen Bedingungen Gedanken und ihre Verknüpfungen gültig sind. Sie gelangt dadurch zu Normen für das Denken.

Die logische Betrachtung richtet sich lediglich auf Denkinhalte. Sie sind für sie gleichsam völlig losgelöst von denkenden Individuen vorhanden. Solche Denkinhalte (Begriffe, Urteile, Schlüsse) sind ihr ganz zeitlose, ideale Gebilde; ihr Zusammenhang ist nicht der kausale des realen Denkgeschehens, sondern ein rein inhaltlicher, etwa der von Grund und Folge, von Satz und Gegensatz usw. Die zwei Prämissen z. B. enthalten den logischen Grund für den Schlußsatz; sie lassen diesen aber nicht als wirkende Ursachen ins Dasein treten.

Ähnlich wie bei der logischen Betrachtung sind wir schon im täglichen Verkehr und bei der Lektüre in der Regel lediglich auf den Inhalt von Gedanken gerichtet, unter Absehen von den Denkerlebnissen der Individuen. Freilich werden wir dabei in der Regel nicht auch von dem Umstand abstrahieren, daß diese Inhalte wirklich gedacht wurden, wie das die Logik tut. Endlich können wir von dem Gedankeninhalt ganzer Bücher und wissenschaftlicher Disziplinen reden, ohne die Individuen zu berücksichtigen, durch deren Denkakte jene Inhalte produziert wurden.

Da der Denkinhalt nichts weiter sein soll als Erfassung des Gegenstands, da er gewissermaßen der Gegenstand selbst ist, wie er für das Subjekt da ist, so ist es oft schwer, Inhalt und Gegenstand auseinanderzuhalten, oder es kann leicht als überflüssig erscheinen, diese Unterscheidung zu vollziehen. Tatsächlich ist sie aber für viele erkenntnistheoretische Betrachtungen von größter Wichtigkeit. Aber auch schon dem vorwissenschaftlichen Denken drängt sie sich als zweckmäßig und sachgemäß auf. Im mündlichen und schriftlichen Verkehr z. B. vermitteln die Menschen einander Denkinhalte, insofern der Hörende und Lesende in die Lage versetzt wird, Inhalte, die ein anderer vorher gedacht hat, nachzuerzeugen. Aber die gemeinten Gegenstände brauchen von diesem Gedankenaustausch gar nicht berührt zu werden. Oder wenn etwa ein bestimmtes politisches oder Naturereignis das Denken von Millionen beschäftigt, so ist der Gegenstand einer und derselbe, die Denkinhalte aber sind so zahlreich wie die Denkerlebnisse der Individuen und sie werden große Verschiedenheiten aufweisen.

Bemerkenswert ist auch, daß wir unter Gegenständen des Denkens nicht bloß „wirkliche“, d. h. unabhängig von ihrem Gedachtsein existierende verstehen.

Für das Denken des Logikers z. B. gilt ja dasselbe wie für das Denken überhaupt, daß es nämlich auf Gegenstände gerichtet ist. Seine Gegenstände aber bilden, wie wir soeben sahen, Denkinhalte, von deren wirklichem Vorkommen ganz abgesehen wird. Sie werden also nicht als real existierende, sondern als „ideale“ (d. h. bloß gedachte) Gebilde gefaßt. Und zwar denkt sie der Logiker, um an ihnen festzustellen, wie man denken muß, um widerspruchsfrei zu denken.

Da liegt nun der Einwand nahe, daß doch sicherlich hier die Scheidung von Inhalt und Gegenstand undurchführbar sei, weil ja der Gegenstand gar nicht außerhalb des Denkens existiere. Allein auch hier ist es geboten, die Unterscheidung zu vollziehen. Die Denkinhalte des nachsinnenden Logikers sind Bestandteile seiner psychischen Erlebnisse und insofern psychisch wirklich, die von ihm gemeinten „Gegenstände“ aber, die Begriffe, Urteile, Schlüsse etwa, die er betrachtet, sollen ja gerade nichts Wirkliches sein. Wenn man gelegentlich auch ihnen eine „Unabhängigkeit“ vom individuellen Denken und insofern ein „Sein“ zuschreibt, so hat das darin seinen Grund, daß wir uns genötigt sehen, sie in „bestimmter“ Weise, also unabhängig von individuellem Belieben zu denken. Jedenfalls aber muß das ihnen zugeschriebene „Sein“ als „ideales“ von dem „wirklichen“ oder „realen“ Sein (dem „Dasein“) unterschieden werden.

Auch bei solchen idealen Gegenständen ist es möglich, daß zahlreiche Denkerlebnisse, deren jedes seinen besonderen Inhalt hat, auf „dasselbe“ Objekt gerichtet sind. Das ist z. B. der Fall, wenn mehrere über ein logisches Problem, etwa den Sinn des Urteils, sich unterhalten.

Die Logik ist es aber nicht allein, die sich mit solchen idealen Gegenständen beschäftigt: für Disziplinen wie reine Mathematik und Ethik gilt dasselbe. Auch die geometrischen Figuren und Zahlengrößen sind nichts real Existierendes, sowenig wie die Ideale und Normen, die unserem Wollen vorschweben; denn diese sollen ja erst

„verwirklicht“ werden — wofür freilich die wirklichen Denkerlebnisse, die diese Ideale und Normen zum Gegenstand haben, von größter Bedeutung sind.

So erweist sich also auch in den sog. Idealwissenschaften die Scheidung von „Inhalt“ und „Gegenstand“ als notwendig; auch in ihnen zeigt das Denken seinen „gegenständlichen“ Charakter.

Mit dem allem soll natürlich nicht gesagt sein, daß das Denken infolge dieses gegenständlichen Charakters stets ein den logischen Normen und den gemeinten Gegenständen entsprechendes, also „allgemeingültiges“ oder „objektives“ wirklich sei. Nur das sollte gezeigt werden: sieht man mit dem Skeptizismus im Denken lediglich subjektive Vorgänge, lediglich Geschehnisse im Bewußtseinsleben von Individuen, so verkennt man das eigentliche Wesen und den Sinn des Denkens. —

Man hat jene einseitige Auffassungsweise des Denkens, die in ihm lediglich individuelle Bewußtseinsvorgänge, psychische Prozesse zu erblicken vermag, als „Psychologismus“ bezeichnet. Er beruht auf der Unfähigkeit, neben der psychologischen Betrachtungsart des Denkens sich in die inhaltlich-logische hineinzusetzen und sie in ihrer wahren Bedeutung zu würdigen.

Die Verwandtschaft des „Pragmatismus“ mit dem „Skeptizismus“ zeigt sich auch darin, daß beide im „Psychologismus“ stecken bleiben. Die Wahrheit ist nach James keine „statische“ Beziehung, sie ist „ein Geschehen, ein Vorgang, und zwar der Vorgang der Selbstbewahrung einer Vorstellung, ihre Verifikation“. „In den Zwischenzeiten aber, wo sich kein Verifikationsprozeß vollzieht, wird die Wahrheit zu einer bloßen Disposition unserer Vorstellungen und Überzeugungen.“

Aber das Denken als zeitlich verfließender „Prozeß“ bildet lediglich das Objekt der Psychologie. Jeder Denkvorgang ist dabei, wie er ist; etwas rein Tatsächliches, aber nicht „wahr“ oder „falsch“. Diese Prädikate werden nur in der logischen Betrachtung Denkinhalten, genauer: Urteilen (Sätzen) beigelegt, die wir dabei ganz losgelöst vom realen Denkgeschehen ins Auge fassen. Die Wahrheit solcher Denkinhalte kann in der Tat als eine „statische“ Beziehung bezeichnet werden, nämlich als die der

Geltung für die in ihnen gemeinten Gegenstände. Etwas anderes aber als ein wahrer Satz ist das Auffinden eines solchen Satzes und die Erhärtung seiner Gültigkeit, seine Verifikation. Übrigens kann die letztere sowohl psychologisch als logisch gefaßt werden. Im ersteren Falle sind darunter die individuellen Denkprozesse zu verstehen, die das Subjekt dazu führen, einen Urteilsakt als wahren zu erleben, im zweiten der Inbegriff von Sätzen, bzw. Wahrnehmungstatsachen, auf dem die Geltung eines Satzes ruht. Alle diese Begriffe gehen aber bei den Pragmatisten durcheinander, und ihren Höhepunkt erreicht diese Verwirrung, wenn schließlich die Wahrheit als eine „Disposition“ bezeichnet wird, ganz in der Art, wie der Psychologe von „Dispositionen“ redet, womit er die bleibenden „Spuren“ benennt, die uns das Wiederauftauchen einer Vorstellung verständlich machen sollen.

### 5. Das Denken in den Wertwissenschaften.

Gegenstände des Denkens können auch Werte sein. Es soll dies besonders hervorgehoben werden, weil man bei dem Ausdruck „Gegenstand“ in der Regel nur an seiende oder gar nur an real existierende Gegenstände denkt. Den Wertwissenschaften gegenüber hat die Erkenntnistheorie eine analoge Stellung wie gegenüber den Wissenschaften vom Seienden. Auch diese Disziplinen streben nach allgemeingültigen Urteilen, freilich nicht solchen über das Seiende und seine Beschaffenheit (Seinsurteile), sondern über Werte (Werturteile). Auch ihnen gegenüber kann jene dreifache Verhaltungsweise Platz greifen, die wir gegenüber den Seinsurteilen kennen gelernt haben: die dogmatische, skeptische und kritische. Auch hier ist das dogmatische Verhalten das ursprüngliche; die meisten Menschen kommen wohl zeitlebens nie über es hinaus. Sie fällen also Urteile über Werte in der naiv-sicheren Überzeugung ihrer allgemeinen Geltung. Werturteile teilen aber mit den Seinsurteilen den von uns als „gegenständlich“ bezeichneten Charakter. Wie dort der Urteilsinhalt von dem individuell- augenblicklichen Urteilserlebnis abgelöst werden kann, so auch hier; und dabei wird der Wert dem Gegenstand zu- oder ab-

gesprochen wie irgendeine Eigenschaft. Darauf beruht es, daß der naiv-dogmatisch Urteilende die Beziehung, die alles Bewerten zu Fühlen und Wollen hat, gewöhnlich ganz übersieht. Ebenso wie beim Wahrnehmen und Denken lediglich die Gegenstände für ihn da sind, und er darüber das Wahrnehmen und Denken selbst gar nicht merkt, so meint er hier objektiv geltende Werte und Unwerte sich gegenüber zu haben und einfach vorzufinden, und es kommt ihm nicht die eigne seelische Funktion zum Bewußtsein, die den Objekten erst diesen Wertcharakter verleiht.

Nun zeigt aber die tägliche Erfahrung, daß sich die Menschen im Inhalt ihrer Werturteile viel mehr unterscheiden als in dem der Seinsurteile. Diese Erkenntnis mag auch hier gelegentlich Skeptizismus zur Folge haben, aber meist ist das kein allgemeiner und durchgreifender; auf einzelnen Wertgebieten wenigstens pflegt sich die dogmatische Sicherheit mit größter Zähigkeit zu behaupten. Daß über den Wohlgeschmack von Speisen und Getränken und die Annehmlichkeit von Parfüms keine streng allgemeingültigen Werturteile abgegeben werden können, wird verhältnismäßig bereitwillig zugestanden. Erheblich anders steht es schon auf dem weiten Gebiet der wirtschaftlichen Werte. Daß die Dinge hier einen — wenn auch vielfach schwankenden — Preis haben, das scheint doch dafür zu sprechen, daß ihnen ein objektiver Wert unabhängig von den Individuen zukomme, der sich hier sogar mittels des gemeinsamen Wertmaßstabes, des Geldes, genau bestimmen läßt. Daß ferner Gesundheit, Kraft und Schönheit, Reichtum, Ansehen und Macht Werte seien — von wie wenigen wird das jemals ernstlich in Zweifel gezogen! Am unzugänglichsten aber pflegt dem Skeptizismus das sittliche Gebiet zu sein. Gewisse Handlungsweisen gelten hier als in sich gut, andere als schlecht; und selbst die Kritik Kants zweifelte wenigstens den Satz nicht an, daß der „gute Wille“ den obersten Wert darstelle.

Es ist aber unverkennbar, daß der Skeptizismus auf dem Gebiet der Werte viel mehr zu seinen Gunsten geltend machen kann als hinsichtlich der Seinsurteile. Während dort die radikale Bestreitung jeglicher Wahrheitserkenntnis an ihrem Selbstwiderspruch zusammen-

brach, ist der Satz, daß es keine allgemeingültigen Werturteile, und insofern keine objektiven Werte gebe, durchaus nicht in sich widerspruchsvoll.<sup>8)</sup> Die tatsächliche Entwicklung der Wissenschaften vom Seienden zeigt auch, daß zahlreiche Seinsurteile, die im praktischen Leben gefällt werden, der kritischen Prüfung standhalten, und daß unsere Erkenntnis vom Seienden in stetem Fortschritt begriffen ist. Die faktische Übereinstimmung des praktischen Lebens in gewissen Klassen von Werturteilen hat dagegen bis jetzt noch nicht eine ähnliche Rechtfertigung und tiefere Begründung durch die Wertwissenschaften gefunden; diese stehen noch durchaus in den Anfängen ihrer Entwicklung.

Hier muß freilich beachtet werden, daß in zwiefachem Sinne von Werturteilen und dementsprechend auch von ihrer Gültigkeit die Rede sein kann: „eigentliche“ Werturteile möchte ich dahei diejenigen nennen, in denen wir Objekten überhaupt Wert beilegen, in denen sich ihr Wert für uns konstituiert; „uneigentliche“ dagegen solche, in denen wir Wertrelationen als existierend konstatieren, in denen wir also aussagen, daß zwischen dem Gefühl oder Begehren (auch den Gefühls- oder Begehrungsdispositionen) von Individuen und gewissen Objekten eine Beziehung bestehe, die primäre Werturteile hedinge. Hier wird also lediglich zwischen Subjekt und Objekt auf Grund ihrer Beschaffenheit eine Relation als (tatsächlich oder möglicherweise) existierend festgestellt. Diese „uneigentlichen“ Werturteile können darum auch zugleich als Seinsurteile bezeichnet werden, und ihre Allgemeingültigkeit unterliegt keinen anderen Bedingungen als die von Seinsurteilen überhaupt. Dasselbe gilt, was hier beiläufig erwähnt sei, für Urteile, in denen „wertvoll“ so viel bedeutet wie „nützlich“ oder „tauglich“ zu irgendeinem Zweck. In solchen Urteilen (die übrigens auch als „sekundäre“ Werturteile bezeichnet werden) wird lediglich der Gegenstand als Mittel zu gewissen Zwecken, d. h. als in Finalrelation stehend gedacht; sie sind offenbar Seinsurteile.

Anders die eigentlichen Werturteile! In ihnen legt man Gegenständen irgendwelcher Art Wert bei, ohne an das Subjekt oder die zwischen ihm und den Objekten bestehende Beziehung irgendwie zu denken. Wenn

ich Wein schlürfend urteile „— gut!“ oder „— ein köstlicher Wein!“; wenn ich beim Anblick eines Gemäldes ausrufe: „— ein herrliches Kunstwerk!“, so fälle ich eigentliche Werturteile. In ihnen werden augenscheinlich die Wertprädikate den Objekten schlechthin beigelegt als etwas ihnen selbst Anhaftendes; womit ohne weiteres der Anspruch gegeben ist, daß diese Urteile auch allgemeingültig seien. Wir haben bereits gesehen, daß dieser Anspruch sich nicht uneingeschränkt behauptet gegenüber der Erfahrung, daß Wertschätzungen, besonders solche hedonistischer Art, eben von individuell verschiedenen Dispositionen abhängen, und der daraus erwachsenden Einsicht in die Relation, die bei aller Werthaltung vorliegt. Wer es darum nicht liebt, dogmatische Behauptungen aufzustellen, die er nicht aufrecht erhalten kann, der wird es mehr und mehr vermeiden, ein Objekt schlechthin zu bewerten, sondern nur konstatieren, daß es für ihn wertvoll sei. Er gibt also seinen Aussagen lieber die Form: „der Wein schmeckt mir“; „das Gemälde gefällt mir“. Das bedeutet aber, daß er jetzt nicht mehr einem eigentlichen, sondern einem uneigentlichen Werturteil Ausdruck verleiht. Natürlich fällt er auch jetzt noch zunächst unwillkürlich ein eigentliches Werturteil, aber er kleidet dies nicht ohne weiteres in Worte, sondern er macht es selbst zum Gegenstand seiner Reflexion, und der Inhalt seiner Aussage ist jetzt ein ganz anderer wie vorher: er legt darin nicht dem Objekt einen Wert (mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit) bei, sondern er konstatiert eine vorhandene Beziehung zwischen seinem Fühlen und Wollen und dem Objekt. Damit sichert er sich gegen den Einspruch anderer, der gegen das eigentliche Werturteil möglich wäre. Daß das Gemälde wertvoll sei, kann ein anderer bestreiten, aber nicht, daß es mir gefällt.

Im eigentlichen Werturteil wird nicht ein (ideales oder reales) Sein erkannt, sondern es wird ein Wert beigelegt und damit das Objekt als wertvolles erst geschaffen; und zwar kann es sich dabei um wirkliche wie um bloß gedachte Objekte handeln. Zu der letzteren Klasse gehören alle Ideale, die wir als Ziele unseres Handelns in eigentlichen Werturteilen denken. Somit

unterscheiden sich diese Werturteile von allen Urteilen, die wir bisher betrachtet haben; denn in ihnen handelt es sich nicht um Auffassung eines Sachverhaltes, nicht um eine Erkenntnis, sondern um Bewertung; sie können darum auch nicht wahr oder falsch sein, wenn sie schon mit den theoretischen Urteilen die Prädikate „gültig“ und „ungültig“ gemein haben.

Wollte man einwenden, auch in diesen Werturteilen werde doch ein vorhandener Wert erkannt, und insofern seien auch sie theoretischer Natur und könnten wahr oder falsch sein, so würde man damit nur jene naive Auffassung verraten, die Werte seien etwas unabhängig von jeglichem Subjekt und seinem Fühlen und Wollen objektiv Gegebenes, etwas „an sich“ Existierendes. In dieser Weise müssen wir das „Wirkliche“ denken, aber ein Wert außer aller Beziehung zu bewertenden Subjekten, wäre ein Wert, der für niemand wertvoll wäre.

Nun ist leicht ersichtlich, daß das Problem, ob es allgemeingültige Werturteile gebe, sich auf die eigentlichen Urteile dieser Art bezieht; denn daß uneigentliche in allgemeingültiger Weise gefällt werden können, darin ist kein Zweifel: sie konstatieren ja nur, daß ich oder andere einzelne Individuen oder beliebige Mengen von Individuen eigentliche Werturteile fällen oder in der Lage dazu sind. Nicht minder klar ist aber auch, daß trotz aller Feststellung solcher tatsächlicher Werthaltungen die Frage ganz offen bleibt: was ist denn nun „wirklich“ oder „objektiv“ wertvoll? Eine solche Frage ist aber nur in eigentlichen Werturteilen zu beantworten, und ob dies in allgemeingültiger Weise geschehen kann: das bleibt uns vorläufig — Problem.

---

## 3. Kapitel.

**Der Ursprung der Erkenntnis.****1. Rationalismus, Empirismus, Kritizismus.**

Wir sahen: das Ziel des Denkens ist die Bestimmung seiner Gegenstände in allgemeingültigen Urteilen. Aber woher gewinnt das Denken seinen Inhalt und seine Gültigkeit? Diese Frage wird gewöhnlich als die nach dem „Ursprung der Erkenntnis“ bezeichnet. In den Beantwortungen, die sie gefunden hat, lassen sich drei Richtungen unterscheiden: der Rationalismus, der Empirismus und der Kritizismus.

Der erstere behauptet: alle Erkenntnis, die wirklich diesen Namen verdient, stammt aus dem Denken oder, was dasselbe sagt: aus der Vernunft; denn mit „Vernunft“ (ratio) bezeichnet man das Vermögen des Denkens. Diese Erkenntnis gilt a priori, d. h. unabhängig von der Erfahrung. Was die Erfahrung, insbesondere die sinnliche Wahrnehmung liefert, ist unklar, verworren, ja vielfach trügerisch und enthält jedenfalls keine Bürgschaft der Wahrheit.

Der Empirismus dagegen behauptet: die Quelle aller Erkenntnis wie die Grundlage ihrer Gültigkeit ist die Erfahrung (die „Empirie“).

Um die große Bedeutung einigermaßen zu verstehen, die der Gegensatz des Rationalismus und Empirismus in der Geschichte der Philosophie gehabt hat, ist zu beachten, daß sich dabei der Streit zugleich um die Grenzen der menschlichen Erkenntnis und damit um die Möglichkeit einer Metaphysik drehte. Diese philosophische Disziplin sucht den Grundbestand des Wirklichen, die letzten Ursachen des Seins und Geschehens festzustellen, um damit die Fundamente einer Weltanschauung zu gewinnen. Gibt es einen Gott? ist unsere Seele unsterblich? ist unser Wille frei? — das sind metaphysische Probleme. Solche Fragen aber pflegen die Menschen im Innersten zu

bewegen. Der Rationalismus ist in gewissem Sinne eine Fortsetzung der scholastischen Philosophie des Mittelalters, die sich als Dienerin des religiösen Glaubens und der Theologie ansah. Für sie stand also von vornherein fest, daß ein persönlicher Gott existiere, daß die Seele unsterblich sei. Aber die Erfahrung, insbesondere die Sinneswahrnehmung kann uns das nicht lehren. Demnach — so war jene Philosophie überzeugt — kann sie nicht die eigentliche Quelle der menschlichen Erkenntnis bilden. Das menschliche Denken, die Arbeit mit Begriffen, Urteilen, Schlüssen schien da viel leistungsfähiger zu sein. Nehmen wir z. B. den Begriff der Welt vor. Daß es eine Welt gibt, ist nicht denknotwendig, es ist rein tatsächlich und insofern zufällig.<sup>22</sup> Der Begriff eines zufällig existierenden Wesens weist aber zwingend hin auf den eines notwendig existierenden Wesens, dessen Bestehen von nichts außer ihm abhängt, d. h. eben Gottes. Nicht minder läßt sich aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt erschließen, daß ein allmächtiges und allweises Wesen ihr Schöpfer und Erhalter sei. Ebenso kann aus dem Begriff der Seele als einer immateriellen, einfachen Substanz abgeleitet werden, daß sie unzerstörbar, also unsterblich sein müsse. Der Bestätigung durch die Erfahrung, so meinte man, bedürfen solche Erkenntnisse gar nicht; sie gelten a priori. Ja, viele Rationalisten neigten dazu, Begriffe wie Gott, Seele, Substanz, Kausalität, auch ethische, mathematische, metaphysische Grundsätze als angeboren (wenigstens ihrem Keime nach) zu erklären und sie auch in diesem Sinne als a priori, als vor aller Erfahrung vorhanden, anzusehen. Die Empiristen aber verurteilten solche metaphysische Spekulationen als ufruchtbare Begriffsspielereien. Sie betonten ferner; gäbe es angeborene Begriffe und Sätze, so müßten sie sich bei allen Menschen, auch bei Wilden und Kindern aufweisen lassen. Das ist aber unmöglich. Ist demnach nichts angehoren, ist die Seele also bei der Geburt sozusagen ein unbeschriebenes Blatt, so kann nur durch Erfahrung, d. h. durch sinnliche oder Selbst-Wahrnehmung, irgendwelche Erkenntnis in sie gelangen. Aber dann — so schloß man weiter — kann diese Erkenntnis, die ganz aus Erfahrung stammt und durch sie ihre Gültigkeit hat,

auch nie über den Bereich der Erfahrung hinausdringen.<sup>7</sup>  
 Eine Metaphysik als ein Wissen von dem jenseits aller Erfahrung Liegenden ist unmöglich.

Vertreten ist der Rationalismus in der neueren Philosophie hauptsächlich durch Descartes (1596—1650), Spinoza (1632—1677), Leibniz (1646—1716), Fichte (1762 bis 1814), Hegel (1770—1831); der Empirismus durch Locke (1632—1704), Berkeley (1685—1753), Hume\*) (1711—1776).

Der Kritizismus endlich — der Ausdruck ist hier natürlich in anderem Sinne gebraucht als im 2. Kapitel — ist durch Kant begründet. Er unternimmt es, Rationalismus und Empirismus zu einer höheren Einheit zusammenzuschließen, indem er zu zeigen sucht, daß schon in der Erfahrungserkenntnis selbst apriorische Elemente enthalten sind, daß diese aber für sich allein keine wirkliche Erkenntnis bieten, und daß unser Erkennen somit auf den Bereich der Erfahrung beschränkt bleibt.

In der Gegenwart ist Kants Kritizismus in bedeutender Weise durch Hermann Cohen fortgebildet worden.

Die Frage nach dem „Ursprung“ der Erkenntnis muß, wenn nicht psychologische und logisch-erkenntnistheoretische Betrachtung durcheinandergehen soll, in zwei Fragen zerlegt werden: die erste, psychologisch-genetische lautet: welches ist der Ursprung der Erkenntnis im einzelnen Subjekt, d. h. wie gelangt der Mensch zu seinem Wissen; die zweite, logisch-erkenntnistheoretische hat den Sinn: welchen Ursprung hat die Erkenntnis ihrer Geltung nach; worauf ruht diese? Dabei kommt nur der Inhalt der Erkenntnis, losgelöst von allen erkennenden Subjekten, in Betracht.

---

\*) Die Schriften der genannten Philosophen sind z. T. vollständig in die „Philosophische Bibliothek“ aufgenommen: Descartes in Bd. 26—29, Spinoza in Bd. 91—96, Leibniz in Bd. 69, 71, 107, 108, Fichte in Bd. 30, Hegel in Bd. 33, Locke in Bd. 75—79, Berkeley in Bd. 20, 102, Hume in Bd. 35, 36. Auch verweise ich für diese und die weiterhin zu nennenden Philosophen ein für allemal auf K. Vorländers Geschichte d. Philos. 2. A. Leipzig 1908, Phil. Bibl. Bd. 105.

## 2. Der Erkenntnisursprung im psychologisch-genetischen Sinne.

Wir verstehen unter „Erfahrung“ den Inbegriff der äußeren und inneren Wahrnehmungen und das darauf beruhende Wissen. Äußere Wahrnehmung ist solche, bei der wir Gegenstände im Raume mit Hilfe von Sinnesempfindungen erfassen, innere Wahrnehmung diejenige, durch die wir unserer eignen Erlebnisse (Vorstellungen, Urteile, Gefühls- und Willensakte) inne werden. Zur Erfahrung dürfen wir auch alles rechnen, was wir durch Mitteilung anderer, also auch Unterricht, Lektüre usw. aufnehmen. Fassen wir den Begriff der Erfahrung in dieser Bedeutung, so kann es nicht zweifelhaft sein, daß der weitaus überwiegende Teil unseres Wissens in ihr seinen Ursprung hat. Die Annahme, daß bestimmte Begriffe oder Sätze uns angeboren seien, ist schon durch Locke mit aller Gründlichkeit widerlegt worden. Es wäre also lediglich für dasjenige Wissen die Quelle im „Denken“ zu suchen, das wir durch eignes Nachsinnen gefunden haben, indem wir empirisch aufgenommene Inhalte unterschieden, zergliederten, verknüpften und Folgerungen daraus zogen. Dabei wäre keine scharfe Grenzlinie zwischen dem aus der „Erfahrung“ und dem aus dem „Denken“ stammenden Wissen für alle Individuen zu ziehen, da der eine Erkenntnisse durch eignes Nachdenken gewonnen haben könnte, die der andere der Wahrnehmung oder Mitteilung verdankt.

Denken wir bei unserer Frage nach dem Ursprung der Erkenntnis nicht an den Wissenserwerb des Durchschnitts-Individuums, sondern an den des Forschers, der zugleich den Erkenntnisbesitz der Menschheit vermehrt, so ist es unverkennbar, daß hier das Nachdenken eine weit größere Rolle spielt. Gewiß muß uns in den Natur- wie in den Geisteswissenschaften die Erfahrung den eigentlichen Stoff liefern, gewiß können auch zufällige Wahrnehmungen uns manche Bereicherung des Wissens bieten, aber alle planmäßige Naturbeobachtung wird von gewissen vorbereitenden Erwägungen und Fragestellungen ausgehen, in besonderem Maße, wenn sie sich des Experi-

ments als Hilfsmittels bedient. Was ist für die Erscheinung wesentlich, was nicht? Wie läßt sie sich in Elemente zerlegen? Wie können durch Variation die einzelnen Bedingungen in ihrem Einfluß auf die Erscheinung festgestellt werden? Wie ist es möglich, diesen Einfluß quantitativ exakt zu bestimmen? Das sind alles Fragen, die Denkarbeit fordern, nicht bloß zu ihrer Beantwortung, sondern auch dazu, daß sie im einzelnen Fall richtig gestellt werden. Nicht minder ist es Sache des Denkens, Hypothesen über den realen Sachverhalt, der dem unmittelbar Wahrgenommenen (den „Erscheinungen“) zugrunde liegt, aufzustellen. Solche Hypothesen geben der Beobachtung und dem Experiment Ziel und Richtung und regen uns zum Aufsuchen neuer Tatsachen an, die als Prüfstein der Hypothese dienen sollen.

Eine ähnliche Rolle spielt das Denken in den Geisteswissenschaften. Es genüge hier ein Hinweis auf die Geschichte: Wie muß da durch Denkarbeit das historisch Bedeutsame ausgesondert, Zusammenhang in das Tatsachenmaterial gebracht, durch Vermutung und Kombination der oft trümmerhafte Bestand der Überlieferung ergänzt werden! —

Mit der Unterscheidung zwischen „Erfahrung“ und „Denken“, wie wir sie bis jetzt zugrunde gelegt haben, kann sich allerdings die wissenschaftliche Psychologie nicht zufrieden geben. Mit beiden Ausdrücken sind Inbegriffe von sehr komplizierten Gebilden und Vorgängen bezeichnet. Die psychologische Analyse sucht sie zu zerlegen, um einen Überblick über die Elemente der Bewußtseinsinhalte zu erlangen. Dabei ergeben sich zwei Hauptklassen solcher Elemente. Die erste bilden die „Empfindungen“ und ihre Reproduktionen, d. h. einfache Inhalte anschaulicher Art, wie grün, gelb, bitter, hart, Ton c usw. Während diese im Bewußtsein sozusagen schlicht und einfach da sind, sind die Elemente der zweiten Klasse, die „Akte“ oder „Funktionen“, diejenigen (unanschaulichen) Momente an den Erlebnissen, vermöge deren wir auf etwas Gegenständliches gerichtet sind, entweder lediglich vorstellend und beurteilend oder zugleich fühlend und wollend.<sup>9)</sup> Bezeichnen wir diese Funktionen, da vermöge ihrer überhaupt erst „Gegenstände“ („Objekte“) für uns

da sind, als „vergegenständlichend“ oder „objektivierend“, so enthält offenbar schon jede Wahrnehmung eine solche objektivierende Funktion; denn in ihr „meinen“ wir ja etwas Gegenständliches. Lediglich der Umstand, daß dieser Gegenstand sozusagen leibhaftig unserem Bewußtsein gegeben ist, beruht auf den Empfindungen. Zergliedere ich z. B. die Wahrnehmung des vor mir liegenden Blattes, so finde ich als denjenigen einfachen Bestandteil, der sich zunächst am meisten dem Bewußtsein aufdrängt, das Weiß-Moment. Es hat eine gewisse räumliche Ausdehnung und Form, und ich kann es natürlich, räumlich genommen, noch weiter zerlegen, nach seiner Qualität aber, d. h. eben nach seinem spezifischen Charakter als Weiß, ist es einer weiteren Analyse nicht zugänglich, und darum darf es insofern als „einfacher“ Inhalt, als Bewußtseinsselement bezeichnet werden. Meine Wahrnehmung besteht aber nicht lediglich in dieser Weiß-Empfindung — sie isoliere ich erst in künstlicher Abstraktion —, ich bin vielmehr auch auf einen Gegenstand innerlich gerichtet, eben auf dieses Blatt, das die Eigenschaft hat, weiß zu sein. Wäre das Weiß nicht da, so wäre nichts vorhanden, was ich anschauen könnte: das Etwas, das die Eigenschaft hat, weiß zu sein, kann ich nicht für sich sehen. Und doch denke („meine“) ich in dem Blatt nicht lediglich das Weiß, sondern ein (relativ) bleibendes Etwas, das Träger dieser und noch mancher anderen Eigenschaft ist, das auch existiert, wenn ich es nicht wahrnehme und das endlich zu dem ganzen Wirklichkeitszusammenhang gehört. Dieses Etwas ist mir nicht „anschaulich“ gegeben, es ist bloß „gedacht“, vorausgesetzt, daß ich es in der Abstraktion von dem „Weiß“ unterscheide. Oder — um ein anderes Beispiel anzuführen — ich sehe auffallende Tropfen und höre das dadurch verursachte Geräusch: beides ist mir also anschaulich gegeben, aber die „Verursachung“ sehe oder höre ich nicht; sie muß ich hinzu „denken“.

Die Beispiele zeigen uns auch, daß wir im ausreichenden Einklang mit dem allgemeinen Sprachgebrauch uns befiuden, wenn wir die „vergegenständlichenden Akte“ als „Denken“ bezeichnen. Auch mit Kant befinden wir uns dabei in terminologischer wie sachlicher Übereinstimmung.

So erklärt er z. B.: „Vermittelst der Sinnlichkeit werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen, durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe“; ferner: „durch bloße Anschauung wird gar nichts gedacht, und daß diese Affektion der Sinnlichkeit in mir ist, macht gar keine Beziehung von dergleichen Vorstellung auf irgendein Objekt aus“; endlich: „die Empfindungen der Farben, Töne und Wärme . . . lassen an sich kein Objekt erkennen“. — Demnach ist insofern schon in allen Wahrnehmungen — und Analoges gilt für deren Reproduktionen in der Erinnerung — ein „Denken“ enthalten, als sie alle auf etwas „Gegenständliches“ gerichtet sind und also der Begriff eines Objektes überhaupt ihnen innewohnt. In dieser Allgemeinheit ist der Objektbegriff freilich nur dann im Bewußtsein, wenn wir lediglich ein ganz unbestimmtes „Etwas“ wahrnehmen. Wenn wir dagegen Dinge, Eigenschaften, Zustände, Vorgänge, Beziehungen wahrnehmend erfassen, so spielen dabei schon weniger allgemeine Formen des Gegenstandsbegriffs mit; noch speziellere Begriffe liegen vor, wenn wir z. B. ein Haus, einen Menschen usw. als Haus, als Menschen oder als diese bestimmte Person erkennen. Auch ganze „Urteile“ sind Wahrnehmungen immanent; denn man kann nicht bloß einzelne Dinge und Vorgänge usw., sondern auch ganze Sachverhalte wahrnehmen, z. B., daß das Barometer gefallen ist.

In noch höherem Maße zeigt sich der Anteil des „Denkens“ an der „Erfahrung“, wenn man diesen Terminus nicht sowohl auf die Wahrnehmungen von einzelnen Dingen, Vorgängen und Sachverhalten bezieht, sondern auf die allgemeinen Urteile, die auf Grund solcher Wahrnehmungen gefällt werden, also auf das Wissen, das wir den Wahrnehmungen verdanken. So ist es eine „Erfahrung“, daß Wasser bei einer bestimmten Temperatur gefriert; oder daß im Frühjahr die Bäume ausschlagen.

So erweist sich uns das, was wir vorhin vorläufig und summarisch als „Erfahrung“ bezeichneten, als ein Zusammengesetztes aus anschaulichen und unanschaulichen Elementen, aus Empfindungen (und ihren Repro-

duktionen) und objektivierenden Funktionen. Aber auch das, was wir früher „Denken“ nannten, besteht nicht lediglich aus unanschaulichen Funktionen. Auch beim stillen Nachdenken spielen Empfindungen (vielfach in reproduzierter Form) eine Rolle: aus solchen bestehen ja die Worte, in die wir in der Regel auch beim einsamen Überlegen und Sinnen unsere Gedanken kleiden: mögen es nun optische oder akustische Wortvorstellungen sein oder mögen infolge leichter Innervationen unserer Sprachmuskeln Bewegungsempfindungen entstehen. Dazu kommt nun noch, daß vielfach anschauliche Sachvorstellungen unser Denken begleiten, ja bisweilen unentbehrlich für seinen Fortgang sind. Ob es überhaupt ein Denken gibt, bei dem weder Worte noch Sachvorstellungen vorhanden sind, bei dem also die anschaulichen Elemente völlig fehlen, das darf zurzeit mindestens als eine offene Frage bezeichnet werden.

Das Ergebnis unserer genaueren Analyse ist also, daß „Erfahrung“ und „Denken“ in dem Sinne, wie wir sie zu Beginn dieser Erörterungen faßten und wie sie in der Philosophie auch meist gefaßt werden, nicht zwei in der Psychologie brauchbare Klassenbegriffe darstellen. Aber vielleicht wird man es ratsam finden, daß wir die Begriffe „Empfindungen“ und „Funktionen“ dafür einsetzen. Indessen ist das in der Frage nach dem Ursprung der Erkenntnis, die uns hier beschäftigt, jedenfalls nicht in dem Sinne angängig, daß wir darunter selbständige Erkenntnisquellen verstehen. Nur durch isolierende Abstraktion sind wir ja zu diesen beiden Klassen von Elementen gelangt, und in allen Erlebnissen des Erkennens — abgesehen von seltenen, und dazu noch umstrittenen Ausnahmefällen — sind Bestandteile der beiden Arten vertreten.

Wenn wir also die von Rationalismus und Empirismus einseitig bewerteten Erkenntnisquellen „Denken“ und „Erfahrung“ in psychologischer Bedeutung auffassen, so löst sich uns bei schärferer Analyse der vermeintliche Gegensatz auf, und an seine Stelle tritt die Unterscheidung zweier Arten psychischer Elemente, die durchgehends beim Erkennen zusammenwirken, mag auch bald die eine, bald die andere Art überwiegen.

### 3. Der Erkenntnisursprung im logisch-erkenntnistheoretischen Sinne.

Wie wir bereits früher sahen, kann noch in anderem Sinne vom „Ursprung“ der menschlichen Erkenntnis geredet werden. Um diesen zweiten Sinn im Unterschied vom psychologischen klar zu stellen, betrachten wir ein einfaches Beispiel. Wenn ein Kind bei der Wahrnehmung von zwei Reihen Nüssen, Äpfeln oder Kugeln einer Rechenmaschine zu der Erkenntnis gelangt, daß  $6 + 6 = 12$  ist, so ist es auf dem Wege der Erfahrung zu dieser Einsicht gekommen. Es kann dieser Satz auch von ihm so erworben werden, daß es ihn einfach seinem Lehrer oder seinem Rechenbuch glaubt und sich einprägt. Das sind Unterschiede, die den Psychologen interessieren, der etwa die Entwicklung mathematischen Wissens und der Rechenfähigkeit im Kinde genetisch verfolgt.

In eine ganz andere Betrachtungsweise führt uns dagegen die Frage hinein, worauf die Geltung des Satzes  $6 + 6 = 12$  beruht, welches — in diesem anderen Sinne — der „Ursprung“ dieser Erkenntnis ist. Hierbei wird der Satz (von denkenden Individuen losgelöst) in der Weise aufgefaßt, wie wir sie als die „logische“ kennen gelernt haben, und die Fragestellung erfolgt aus erkenntnistheoretischem Interesse. Die psychologisch-genetische Analyse ergibt uns dafür keine Aufschlüsse; denn augenscheinlich ruht die Geltung des Satzes nicht darauf, daß eine Anzahl Dinge wahrgenommen wird, oder daß dieser oder jener Mensch ihn gesagt hat, oder daß er in einem bestimmten Buche steht; sie ist vielmehr darin begründet, daß wir bestimmte Begriffe geschaffen haben, zu deren Bezeichnung die Ziffern und Operationszeichen, wie  $+$ ,  $-$ , dienen, und daß wir mit diesen Begriffen bestimmte Kombinationen vornehmen, die uns die zwischen ihnen bestehenden Verhältnisse erkennen lassen. Die dabei sich ergebenden Sätze ruhen im letzten Grunde auf jenen von uns geschaffenen Begriffen; sie sind insofern „denknotwendig“; denn wollten wir sie nicht anerkennen, so müßten wir jenen Begriffen und damit uns selbst widersprechen. Darum gelten auch solche Sätze a priori, d. h. unabhängig

von der Erfahrung. Um die Gültigkeit des Satzes  $6 + 6 = 12$  zu stützen, brauchen wir nicht erst die Erfahrung zu befragen, vielmehr wissen wir von vornherein, daß in allen Fällen, wo wir 2 Gruppen von je 6 Dingen wahrnehmen, 12 Dinge vorhanden sind, und wenn man Arithmetik auf „Zählerfahrungen“, Geometrie auf „Meßerfahrungen“ gründen will, so ist dies nur wieder eine Verwechslung der logisch-erkenntnistheoretischen Frage nach dem Grunde der Geltung mit der psychologisch-genetischen nach dem Erkenntniserwerb der Individuen.

Noch ein weiteres Beispiel sei in Kürze vorgeführt. Es kann mir an einer bestimmten Schlußfolgerung, die ich höre oder lese, einleuchten, daß aus Prämissen von der Form: Alle M sind P; alle S sind M folgt: alle S sind P, aber die Geltung dieser Schlußform ruht für mich nicht auf dieser Erfahrung, sondern ist im Verhältnis der Denkinhalte selbst begründet.

Faßt man nun die Frage nach dem „Ursprung“ der Erkenntnis im logisch-erkenntnistheoretischen Sinn, so können wir mit gutem Grund „Denken“ und „Erfahrung“ als zwei verschiedene Erkenntnisquellen bezeichnen. Auf eine psychologische Analyse der Denk- und Erfahrungsvorgänge kommt es in diesem Falle gar nicht an. Im „Denken“ haben dann diejenigen Sätze ihren „Ursprung“, die man bloß zu verstehen, also zu denken braucht, um sie als gültig anzuerkennen, oder — anders ausgedrückt — deren Ungültigkeit uns undenkbar erscheint. Dabei ist die Notwendigkeit oder Unmöglichkeit des Denkens, die wir solchen Sätzen gegenüber erleben, keine blinde, kein von irgendeiner geheimnisvollen Macht auf uns ausgeübter Zwang, sondern etwas ganz Einleuchtendes, Klares, Evidentes, mit den Denkinhalten selbst Gegebenes. Solche Sätze bedürfen darum auch nicht erst der Ableitung aus der Erfahrung oder der Bestätigung durch diese, sie gelten vielmehr unabhängig von ihr, also *a priori*. Ihren „Ursprung“ in der Erfahrung haben dagegen diejenigen Sätze, die wir deshalb als gültig anerkennen, weil wir oder andere einen bestimmten Sachverhalt wahrnehmen oder wahrgenommen haben; sie gelten also auf Grund der Erfahrung, also *a posteriori*.

Leibniz hat bereits für die beiden großen Klassen, in die sich so die Urteile ihrer Geltung nach zerlegen lassen, die bezeichnenden Ausdrücke *vérités de raison* und *vérités de fait* („Vernunftwahrheiten“ und „rein tatsächliche Wahrheiten“) geprägt.

Aus Sätzen der ersten Art, die also a priori gelten, bestehen die sog. Ideal-(oder Formal-)wissenschaften, wie reine Mathematik und reine Logik. In ihnen sind die Gegenstände bloß gedachte, „ideale“, und ihre Sätze gestatten zugleich wegen ihres formalen Charakters eine Anwendung auf sehr verschiedene Materien. Da wir diese idealen Gebilde, wie Zahlengrößen, geometrische Figuren, Wort- und Satzbedeutungen, selbst schaffen, und da wir bei allem Operieren damit die einmal geschaffenen Gebilde in strenger Identität festhalten, so können wir auch die mannigfachsten Verhältnisse zwischen ihnen erkennen, und so zahllose Sätze aufstellen und Folgerungen ziehen, die lediglich in diesen Denkinhalten selbst begründet sind, die darum auch a priori gelten und deren Bestätigung oder Widerlegung von der Erfahrung zu erwarten, sinnlos wäre.

In den Realwissenschaften dagegen, wo wir — nach der gewöhnlichen Auffassung wenigstens — eine vom Subjekt verschiedene Realität zu bestimmen suchen, können wir keine allgemeingültigen Sätze a priori aufstellen, hier gelangen wir günstigstenfalls zu empirisch-allgemeingültigen Sätzen, deren Geltung auf Erfahrung ruht und nur so weit reicht, als die Erfahrung sie bestätigt. Denn woher sollte man etwas über eine solche von uns unabhängig existierende Wirklichkeit wissen, es sei denn aus der Erfahrung?

Wenn man innerhalb der Realwissenschaften zwischen „Gesetzen“ und „Tatsachen“ unterscheidet, so gehören doch beide zu den *vérités de fait*. Daß Körper ohne Unterlage fallen, ist ebenso etwas Faktisches, wie daß die Entfernung des Mondes vom Erdmittelpunkt etwa 60 Erdbahnmesser beträgt. Nur wird in der Formulierung der Gesetze lediglich das Allgemeine beachtet und auf das einzelne Faktum keine Rücksicht genommen. Daß überhaupt Naturgesetze gelten, ist selbst etwas bloß Tatsächliches, nichts a priori Feststehendes; ebenso daß es eine

reale Welt gibt, in der sich die Vorgänge den Naturgesetzen entsprechend abspielen.

Wenn nun aber aus solchen Naturgesetzen für zukünftige Fälle, von denen wir noch keine Erfahrung haben können, also *a priori*, gewisse Folgerungen gezogen werden, so gelten diese doch nicht *a priori* im eigentlichen und strengen Sinne; denn die Sätze selbst, in denen wir die sog. Naturgesetze aussprechen, ruhen ja lediglich auf der Erfahrung; ihnen fehlt gerade das spezifische Merkmal, das die wirklich *a priori* geltenden Sätze charakterisiert: die Denkmöglichkeit des Gegenteils. Auch ein in zahllosen Fällen bewährtes Naturgesetz bleibt *vérité de fait*; es leugnen, schließt keinen Selbstwiderspruch, keine logische Absurdität ein.

So behält hinsichtlich der Formalwissenschaften der Rationalismus recht: ihre Sätze gelten wirklich in strengem Sinne *a priori*, sie haben also ihren „Ursprung“ im „Denken“, in der „Vernunft“. Hinsichtlich der Realwissenschaften aber behauptet der Empirismus das Feld: hier ist die „Erfahrung“ die Quelle der Erkenntnis; diese gilt also *a posteriori*. Jene Sätze aber, die wir auf Grund der seitherigen Erfahrung über den zukünftigen Verlauf der Dinge aufstellen, sollte man überhaupt nicht als *a priori* geltende bezeichnen, da hierdurch der eigentliche Sinn dieses Begriffes getrübt wird.

Damit soll freilich nicht gesagt sein, daß dem Begriff „*a priori*“ für die Erfahrung selbst und den auf ihr ruhenden Realwissenschaften keinerlei Bedeutung zukäme. Allerdings müssen wir dabei den Inhalt dieses Begriffes wesentlich anders fassen als in unseren seitherigen Betrachtungen. Was in ihnen *a priori* gilt, waren Sätze, ja ganze Disziplinen (die Formalwissenschaften), also jedenfalls in sich vollständige Erkenntnisse. Nun aber handelt es sich darum, apriorische Faktoren in den Erfahrungswissenschaften aufzuweisen: Erkenntnisfaktoren, nicht Erkenntnisse, also Begriffe und Sätze, die nicht schon für sich eine Erkenntnis (der Realität) enthalten, aber die unentbehrliche Komponenten in der Erfahrungserkenntnis darstellen. Als *a priori* bezeichnet man nämlich hier, was die Erfahrung selbst bedingt, ermöglicht.

Ein Beispiel wird die Sache verdeutlichen. Damit Veränderungen für uns begreiflich werden, müssen wir sie auf ihre Ursachen zurückführen. Wir setzen darum a priori voraus, daß jede Veränderung ihre Ursache habe. Dieser Satz gilt in seiner Allgemeinheit nicht etwa auf Grund der Erfahrung (a posteriori); denn dann müßten wir seine Gültigkeit schon an allen überhaupt möglichen Erfahrungen erprobt haben. Freilich brauchen wir anderseits auch nicht zu fürchten, er könne von der ersten besten Erfahrung widerlegt werden. Wenn wir nämlich zu einer Veränderung keine Ursache auffinden könnten, so würden wir uns nicht damit zufrieden geben, daß sie ursachlos sei, sondern wir würden annehmen, daß uns die Ursache vorläufig noch unbekannt sei. Insofern gilt also der Satz unabhängig von der Erfahrung (a priori), aber er steht doch anderseits in engster Beziehung zu ihr, er ist sozusagen nur für sie da. Erst dadurch nämlich, daß wir die Voraussetzung machen, daß er schlechthin gültig sei, gelangen wir dazu, eine wissenschaftliche Erkenntnis von den Veränderungen zu gewinnen. Er ermöglicht also an seinem Teil Erfahrung; er ist eine „Bedingung möglicher Erfahrung“. Wir müssen dabei freilich den Begriff der Erfahrung in dem etwas engeren Sinne der „wissenschaftlichen“ Erfahrungserkenntnis nehmen, nicht in dem ungenauen, in dem er bloß unsere Wahrnehmungen und etwa noch das darauf beruhende Wissen zusammenfaßt, denn „wahrnehmen“ können wir allerdings ursachlose Veränderungen und insofern auch von diesen „Erfahrung“ haben.

Wenn wir aber in dieser Weise den Kausalsatz als apriorische Bedingung der Erfahrung ansehen können, so gilt er doch nicht genau in dem Sinne a priori wie etwa Sätze der reinen Mathematik und Logik. Er ist nämlich nicht wie diese denknotwendig, so daß seine Leugnung einen Widerspruch in sich schlosse. Der Begriff der „Veränderung“ nämlich enthält den Begriff der „Ursache“ noch nicht in sich, so daß wir dem Inhalt dieses Begriffs widersprechen, wenn wir von einer Veränderung aussagten, daß sie keine Ursache habe. Nur würden wir freilich von einer solchen Veränderung keine wissenschaftliche Erkenntnis gewinnen können, sie wäre

uns das reine Wunder, ihr gegenüber stände uns sozusagen der Verstand still. Aber daß alles Existierende uns begreiflich sein müsse, ist selbst kein denknotwendiger Satz, es ist das ebenfalls nur eine Voraussetzung, und somit kommt auch dem Kausalsatz nur der erkenntnistheoretische Wert einer Voraussetzung zu.

Auch dadurch unterscheidet er sich von den mathematischen und logischen Sätzen, als diese in sich vollständige und vollgültige Erkenntnisse darstellen — natürlich Erkenntnisse von der Art, wie sie überhaupt in den Idealwissenschaften enthalten sind, d. h. Erkenntnisse von bloß gedachten Gegenständen. Der Kausalsatz dagegen steht nicht einfach in der Reihe der Erfahrungserkenntnisse. Daß Reibung Erwärmung verursacht, ist eine solche Erfahrungserkenntnis. Auch wenn dieser Satz nicht gälte, so könnten die Menschen doch wissenschaftliche Erfahrung besitzen. Daß dagegen jede Veränderung ihre Ursache habe, ist eine Voraussetzung allgemeinsten Art, von deren Gültigkeit es überhaupt abhängt, ob wir Erfahrungserkenntnis haben oder nicht. Auch sagt uns der Satz bei keiner bestimmten Veränderung, welches die Ursache sei, er gibt uns nur die Anweisung, nach einer solchen zu suchen, und verleiht uns die Zuversicht, daß sie auch zu finden sei. Er steht also in dem Verhältnis logischer Priorität zu den empirischen Sätzen mit bestimmterem Inhalt, und somit darf gesagt werden: er gilt im Vergleich zu ihnen *a priori*, wenn auch dieser Begriff des *a priori* wohl zu unterscheiden ist von demjenigen der Formalwissenschaften.

Kant ist es gewesen, der dem Empirismus gegenüber die Bedeutung der apriorischen Faktoren für die Erfahrungserkenntnis selbst (als „Bedingungen möglicher Erfahrung“) aufgewiesen hat (wenn auch nicht ganz in dem eben dargelegten Sinne). Er hat Raum, Zeit, die zwölf Kategorien (Substanz, Kausalität usw.) und die sie enthaltenden Grundsätze als *a priori* geltend bezeichnet. Er hat aber die Unterscheidung von zwei Arten apriorischer Geltung, zu der wir uns genötigt sahen, nicht, oder wenigstens nicht klar vollzogen, und so ist es bei ihm auch nicht zu einer reinlichen Trennung von Formal- und Realwissenschaften gekommen. Er hat außerdem unter

den Realwissenschaften lediglich die mathematische Naturwissenschaft auf ihre apriorischen Faktoren untersucht. Aber die von ihm aufgeworfene Frage nach dem a priori hat eine darüber hinausgehende Bedeutung. Es ist eine wichtige Aufgabe der Erkenntnistheorie, für alle Ideal- und Realwissenschaften festzustellen, welche Begriffe und Sätze für sie a priori gelten, in dem Sinne, daß sie diese Disziplinen überhaupt erst ermöglichen. Die Erfahrung behält deshalb doch ihr Recht, sie ist die Quelle für allen Stoff unserer Realwissenschaften. Aber daß wir überhaupt Erfahrungssätze aufstellen können, die für diese oder jene Wissenschaft bedeutsam sind, dazu bedarf es (wie wir schon in Kapitel I 1. sahen) bestimmter Gesichtspunkte, bestimmter Fragestellungen, bestimmter Voraussetzungen. Diese stehen im Verhältnis logischer Priorität zu den Einzelsätzen der Wissenschaften und gelten insofern a priori — zwar nicht absolut a priori, aber doch relativ, nämlich im Verhältnis zu den eigentlichen Erfahrungssätzen. Auch stellen sie nicht selbst Erkenntnisse dar, sondern sie dienen lediglich dazu, Erfahrungserkenntnis zu ermöglichen, und in der Wechselwirkung mit der fortschreitenden Erfahrung können sie ausgestaltet und erweitert, aber auch modifiziert und aufgegeben werden.

#### 4. Die Möglichkeit der Metaphysik.

Während es dem Geiste des Rationalismus entsprach, daß Kant die Bedeutung der apriorischen Faktoren für die Erfahrungserkenntnis enthüllte, so war es nun andorserits im Sinne des Empirismus, daß er diese Bedeutung zugleich auf den Bereich der Erfahrung einschränkte und damit eine apriorische Metaphysik für unmöglich erklärte. Und dieser seiner Ansicht werden wir beipflichten müssen. Wir fassen dabei die Metaphysik als eine Realwissenschaft und zwar als diejenige, deren Ziel es ist, die von uns unabhängig bestehende Wirklichkeit nach ihrem Grundbestand zu erfassen, auch sofern er der unmittelbaren Erfahrung entzogen, ihr transzendent ist. Eine solche Metaphysik kann augenscheinlich nicht apriorisch sein, weder im ersten noch in dem zweiten

Sinne dieses Begriffes. Im ersten Fall müßte sie ja aus Begriffen und Sätzen bestehen, die zwar denkwürdig wären, die aber auch nur für gedachte Gegenstände Geltung beanspruchen könnten; sie wäre dann keine Realwissenschaft. Im zweiten Falle würde sie keine wirklichen, inhaltlich bestimmten Erkenntnisse enthalten, sondern nur Bedingungen zu solchen Erkenntnissen, gewissermaßen leere Formen, die erst der Ausfüllung bedürften; sie wäre dann überhaupt keine Wissenschaft.

Doch muß hier einer Begriffsverwechslung vorgebeugt werden. Man kann nämlich auch die Wissenschaft, die den apriorischen Gehalt der Einzelwissenschaften untersucht, als „Metaphysik“ bezeichnen; auch Kant gebraucht den Namen in dieser Bedeutung. Dann aber ist Metaphysik ein Teil der Erkenntnistheorie; ihr Gegenstand ist nicht das Seiende, nicht die Realität nach ihrem tiefsten Wesen, sondern das menschliche Erkennen und speziell die diesem innewohnenden apriorischen Faktoren. Metaphysik in diesem Sinne hat natürlich Kant nicht für unmöglich erklärt; ja, er hat es als sein eigentliches Lebenswerk angesehen, diese Metaphysik zu schaffen. Was er für unmöglich erklärt, ist Metaphysik als Realwissenschaft, als angebliche theoretische Erkenntnis des Transzendenten.

Um aber diese Verwerfung der transzendenten Metaphysik richtig zu würdigen, ist wohl zu beachten: sie bezieht sich im Grunde nur auf eine bestimmte Methode, diese Metaphysik aufzubauen, nämlich die apriorische, wie sie am reinsten wohl von Spinoza angewendet wurde.<sup>10)</sup> Und in der Tat, diese Methode wird gegenüber Kants Kritik nicht zu retten sein. Anders aber steht es mit den Versuchen auf empirischem Wege, eine Metaphysik des Transzendenten zu begründen. Es wird sich uns im weiteren Verlauf unserer Betrachtungen zeigen, daß schon die Realwissenschaften in hypothetischer Weise über das unmittelbar Wahrgenommene, also über die Erfahrung im strengen Sinne, vordringen dadurch, daß sie Realitäten als existierend annehmen und in ihrer Beschaffenheit zu bestimmen suchen, die nicht selbst wahrnehmbar sind. Es ist nun sehr wohl eine Wissenschaft denkbar, die sich auf den einzelnen Realwissenschaften aufbaut und die

durch zusammenfassende Bearbeitung ihrer allgemeinsten Ergebnisse noch etwas weiter in der Erkenntnis der Wirklichkeit vorzudringen sucht. Sie würde keine prinzipiell andere Methode anwenden, als die empirische, die sich in den Realwissenschaften bewährt hat, nur würde sie vor allem jene Probleme zu bearbeiten haben, die nicht innerhalb des Rahmens von Einzelwissenschaften erledigt werden können. Eine solche empirische Metaphysik erscheint durchaus als möglich — auch nach Kants Kritik.

#### 4. Kapitel.

### Naiver und kritischer Realismus.

#### 1. Die erkenntnistheoretische Naivität als Standpunkt des praktischen Lebens.

Als bedeutsamer Unterschied unter den Wissenschaftsgruppen ist uns bereits wiederholt der zwischen Ideal- und Realwissenschaften entgegengetreten. Wir haben ihre Eigenart im Anschluß an die gewöhnliche Auffassung vorläufig in der Weise bestimmt, daß die ersteren mit nur gedachten Objekten sich beschäftigen, während die letzteren eine vom Bewußtsein unabhängige Realität<sup>11)</sup> zu erkennen suchen. Aber läßt sich diese Auffassung der Realwissenschaften auch gegenüber einer kritischen Prüfung aufrecht erhalten? Ist die Außenwelt (worunter wir hier auch unsere Mitmenschen, ja unseren eignen Leib einbegreifen) eine unabhängig von uns (genauer: von unserem Bewußtsein) existierende Wirklichkeit, und wenn sie dies ist, inwiefern kann da von ihrer Erkenntnis die Rede sein?

Zum Ausgangspunkt unserer Behandlung dieser Frage wählen wir wohl am besten diejenige Auffassung der Außenwelt, die aller erkenntnistheoretischen Reflexion vorangeht und die man darum als die „naive“ bezeichnen kann. Dabei ist nicht etwa der Standpunkt des primitiven Menschen auf niederster Kulturstufe<sup>12)</sup> und die bei ihm

vorherrschende personifizierende Auffassung der Umwelt gemeint, in der die Natur belebt oder von beseelten Wesen durchwaltet erscheint. Wir denken hier vielmehr an die Auffassung des erwachsenen Kulturmenschen, der aber noch nicht über die Erkenntnis zu reflektieren begonnen hat. Nun wird freilich ein solcher selbst nicht in der Lage sein, die Eigenart seines erkennenden Verhaltens zu charakterisieren, weil er sich dieser überhaupt noch nicht bewußt geworden ist. Die eigne Naivität vermag der Naive selbst nicht zu schildern. Das naive Erkennen kann also nur der darstellen, der in die Erkenntnistheorie schon einigermaßen eingedrungen ist. Aber er hat sich dabei zu hüten, daß er nicht Ansichten einzelner erkenntnistheoretischer Richtungen oder die bestimmte Betrachtungsweise einzelner Wissenschaften, wie der Naturwissenschaft oder Psychologie, ohne weiteres in die naive Erkenntnisweise hineinträgt. Der Erkenntnistheoretiker wird am besten so vorgehen, daß er sich fragt, inwiefern in der Reflexion über das Erkennen oder im Studium der erkenntnistheoretischen Literatur ihm Gedanken aufgegangen und Auffassungen entgegengetreten sind, die ihm neu, ja überraschend und verwunderlich vorkamen. Daraus kann er erschließen, welches die bei ihm bis dahin vorhandene naive Anschauung war; denn diese verrät sich ja in solchem Staunen.

Allerdings wird eine solche Aufdeckung des naiven Bewußtseins (soweit sie überhaupt gelingt) zunächst nur für die eigne Person des Erkenntnistheoretikers Geltung haben, nur seine eigne naive Auffassung wird sie enthüllen. Es kann jedoch in verschiedener Weise geprüft werden, inwieweit ihr auch allgemeinere Geltung zukommt. Man kann zunächst an solche Philosophen sich halten, die — wenigstens verglichen mit späteren — einen naiven Standpunkt des Erkennens vertreten. In diesem Sinne darf unter den großen griechischen Philosophen vor allem Aristoteles (384--322) als Repräsentant eines naiven Standpunkts angesehen werden — besonders im Vergleich mit Kant; denn gewisse erkenntnistheoretische Reflexionen fehlen auch bei ihm nicht.<sup>13)</sup> Wir haben aber noch eine andere, näherliegende Erkenntnisquelle. Es ist unser praktisches Verhalten, das —

trotz aller erkenntnistheoretischen Reflexion — im wesentlichen ungeändert bleibt, und das wir auch bei unseren Mitmenschen wiederfinden. In diesem Verhalten, wie auch vielfach in geläufigen Redeweisen, spiegelt sich das naive Erkennen deutlich ab. — Daß wir Menschen überhaupt Erkenntnisse gewinnen können und Erkenntnisse besitzen, das bildet (wie wir schon zu Beginn des II. Kapitels betonten) die allgemeinste Voraussetzung unserer Untersuchungen. Nun besteht aber keine unüberbrückbare Kluft zwischen dem vorwissenschaftlichen und dem wissenschaftlichen Erkennen. Wir finden vielmehr in allen Einzelwissenschaften eine große Zahl von Forschern erfolgreich tätig, die über die Erkenntnis selbst keine systematische Reflexion angestellt haben. Wenn wir deren Verhalten als erkenntnistheoretisch-„naiv“ bezeichnen, so liegt dieser Benennung jede geringschätzige Nebenbedeutung fern. Es gibt zwar Erkenntnistheoretiker, die von der Höhe ihres Standpunkts auf solche Naivität nur mit Verachtung herabsehen. Aber das darf uns nicht hindern, zumal in einer einführenden Schrift, den Ausgangspunkt auf dem Boden zu suchen, auf dem wir zunächst alle stehen und uns sicher bewegen. Sollten wir aber im Verlauf unserer Erwägungen durch einleuchtende Gründe bestimmt werden, unsere ursprüngliche Auffassung zu ändern, so wollen wir dies nur soweit tun, als es sachlich geboten erscheint. Zunächst aber ist es erforderlich, daß wir uns den naiven Begriff des Erkennens selbst möglichst vielseitig zum Bewußtsein bringen.

## 2. Der naive Realismus<sup>14)</sup>.

Als „Realismus“ bezeichnet man diese ursprüngliche Auffassungsweise, weil wir uns dabei einer wirklichen, einer „realen“ Welt gegenüber wissen. Diese Welt besteht aus zahllosen Dingen, die gewisse Eigenschaften besitzen und in bestimmten Beziehungen stehen. In ihr spielen sich Vorgänge ab, die ihre Ursachen und Wirkungen haben. Diese Welt ist uns mit unsrem Mitmenschen gemeinsam; freilich können diese auch selbst zu ihr gerechnet werden. Es liegt mir in meinem praktischen Verhalten völlig fern, daran zu zweifeln, daß

diese Welt und diese Mitmenschen genau so wirklich sind, wie ich selbst. Zwischen „Wirklichem“ und „bloß Vorgestelltem“ besteht für mich ein unaufhebbarer Unterschied. Ich kann mir manches in der Phantasie vorstellen, aber das bleibt vom Wirklichen geradeso scharf geschieden, wie das, was ich im Traum erlebe. Bin ich aber ausnahmsweise einmal zweifelhaft, ob das, was ich zu hören oder zu sehen glaube, nicht etwa „Einbildung“ ist, oder bin ich darüber unsicher, was es ist, so gehe ich an das Ding heran, um es zu betasten, oder ich befrage andere. Solche vereinzelte Fälle der Unsicherheit oder auch des Irrtums können meine Überzeugung, daß ich es mit einer wirklichen Welt zu tun habe, nicht im geringsten stören.

Diese Welt nehme ich mit meinen Sinnen wahr, und zwar so, wie sie ist. Die mit Auge, Ohr und andern Sinneswerkzeugen wahrgenommenen Eigenschaften werden den Dingen selbst zugeschrieben: die Dinge haben diese bestimmte Größe, Gestalt, Schwere, Farbe, Härte oder Weichheit. Auch ihr Geschmack und ihre Temperatur erscheinen als an ihnen haftend oder von ihnen ausgehend und ausstrahlend, ähnlich wie Schall und Duft von ihnen herkommt. Was da von ihnen ausgeht, das bleibt unbestimmt. Daß der Himmel da droben nicht blau, die Wiese hier nicht grün, sondern daß „hlau“ und „grün“ nur Empfindungen „in mir“ sein sollen, derartiges erscheint dem Naiven höchst verwunderlich. Empfindungen oder überhaupt Wahrnehmungsinhalte, als dem Bewußtsein angehörig, von den wahrgenommenen Dingen zu unterscheiden, liegt ihm ganz fern. Die Dinge sind eben einfach für ihn da, und zwar die Dinge selbst, sozusagen in eigener Person. Und zwar sind sie an der Stelle, wo er sie wahrnimmt: der rufende Kuckuck hier rechts hinter ihm; das Häuschen dort, fern am Walde. Daß Empfindungen etwa aus dem Kopf „hinausprojiziert“ werden, davon weiß der Naive nicht das geringste — sowenig er sich bei seinen Wahrnehmungen irgendwelcher Vorgänge im Gehirn bewußt ist.

Und nicht bloß auf äußere Dinge und ihre Eigenschaften, sondern auch auf den Zusammenhang von Ursache und Wirkung erstreckt sich nach der Auffassung

des naiven Realisten unmittelbar die Wahrnehmung. Wir nehmen direkt wahr, daß es das Vorüberfahren eines Wagens ist, das jenes Geräusch bewirkt, oder daß der Wind die Zweige bewegt, oder dieser Stich Schmerz verursacht.

Auch Seelisches glaubt man unmittelbar wahrzunehmen — nicht in allen Fällen freilich: man weiß wohl, daß Menschen „sich verstellen“, daß sie ihre wirklichen Gedanken und Gefühle verhehlen können; daß man niemand „ins Herz zu sehen“ vermag. Aber im allgemeinen „sieht“ man doch jemand unmittelbar seinen Ärger, seine Freude oder Verstimmung „an“, man kann ihm diesen oder jenen Wunsch „an den Augen ablesen“; man hört die Worte der anderen nicht bloß als leere Wortklänge, sondern man vernimmt unmittelbar die in den Worten ausgedrückten Gedanken. Ihre Fragen und Erwiderungen, ihre Wünsche und Ermahnungen, ihre Versprechungen und Verbote sind geradeso unmittelbar für uns wahrnehmbar, wie ihre Gestalt und Bewegungen. Daß wir die Menschen etwa nur als Körper wahrnehmen, und daß wie alles Seelische erst durch „Introjektion“ in sie hineinverlegten — dieser Gedanke liegt ganz außerhalb des Gesichtskreises des Naiven. Daß unsere Wahrnehmung des Seelenlebens unserer Mitmenschen meist nicht ein kühl theoretisches ist, sondern sich mit Gefühlen und Willensregungen, mit Freude und Trauer, Zustimmung und Ablehnung, Furcht und Hoffnung, Begehren und Verabscheuen aufs innigste verquickt, sei nur beiläufig erwähnt.

Ganz realistisch ist auch unsere Überzeugung davon, daß den seelischen Vorgängen und geistigen Betätigungen der Menschen gewisse bleibende Anlagen des Charakters und Fähigkeiten des Geistes zugrunde liegen, die auch da sind, wenn sie sich nicht gerade betätigen und wenn niemand sie bemerkt.

Auch bei den Dingen im Raume wird die Existenz nicht mit dem Wahrgenommenwerden gleichgesetzt. Die Dinge sind auch da, wenn ich sie nicht wahrnehme, oder wenn sie überhaupt niemand wahrnimmt. Ebenso geht alles Geschehen ruhig weiter, ganz unabhängig davon, ob es jemand wahrnimmt oder nicht. Auch über den

Eisrifton der Polarregion, wohin vielleicht gerade kein Auge blickt, steht die Sonne hellstrahlend am blauen Himmel, der Schnee glänzt weiß, kalt ist die Luft, und die Stürme brausen. Das Wahrnehmen gilt eben als ein Erfassen der Dinge, das deren Existenz voraussetzt und das an ihrem Dasein und an ihrer Beschaffenheit nichts ändert.

Ebenso ist der Naive überzeugt, daß die Dinge in ihrem Bestand und in ihren Eigenschaften nicht verändert sind, wenn etwa die Wahrnehmung durch bestimmte Umstände verändert oder beeinträchtigt ist. In der Ferne sehen die Menschen und Dinge ganz klein aus; bei trübem oder nebligem Wetter gewährt dieselbe Landschaft einen ganz anderen Anblick als bei klarer Luft und heiterem Himmel; bei Nacht sind „alle Kühe schwarz“ oder „alle Katzen grau“; aber das soll nicht eigentlich besagen, daß die Dinge im Dunkeln ihre Farben tatsächlich verlieren, man „sieht“ sie nur nicht: mein hellgrauer Rock bleibt hellgrau, wenn er auch im Schrank hängt, wo kein Licht an ihn dringt. Wenn man Schnupfen hat, riecht und schmeckt man die Speisen nicht wie sonst, aber ihren Geruch und Geschmack haben sie doch. Wer scharf sieht und hört, der nimmt mehr wahr, und wenn wir unsere Sinne mit Mikroskop und Teleskop und anderen Hilfsmitteln unterstützen, so können wir noch gar manches an den Dingen bemerken, was uns andernfalls entgeht, denn die Dinge sind in ihrem Bestand reicher als unsere Wahrnehmungen und bieten so unserer genaueren Erforschung immer weitere Aufgaben. Wer andererseits taub ist oder blind, der hört und sieht eben nichts, aber Farben und Töne sind doch da. — Obwohl derartige Erfahrungen bei genauerer Erwägung zeigen würden, wie das, was wir wahrnehmen, von den Umständen und insbesondere von dem Zustand des Subjekts und seiner Sinnesorgane abhängt, so bleibt deshalb doch der naive Realismus bei der allgemeinen Auffassung, daß das Wahrnehmen ein sozusagen passives Abspiegeln der Dinge und ihrer Eigenschaften ist, und daß diese, so wie sie an sich sind, von uns erfaßt werden. Ein konsequentes Nachdenken über rein theoretische Fragen ist eben nicht Sache des praktisch sich betätigenden Menschen.

Nicht nur beim Wahrnehmen treten wir nach der Überzeugung des Naiven in unmittelbare Berührung mit der Wirklichkeit, sondern auch in unserem Denken und Wissen erfassen wir Wirkliches. Der Tisch im Nebenzimmer, an den ich jetzt denke, ist genau so wirklich, wie der, an dem ich jetzt arbeite, und die ganze Welt, von der ich bloß weiß, ist ebenso wirklich wie der winzige Ausschnitt von ihr, den ich in diesem Moment überblicke. Der Brief, den ich vor drei Wochen empfang, bestimmt mich, jetzt zu antworten, wie die Reise, die ich für morgen vorhabe, mich veranlaßt, nachher meinen Koffer zu packen. Vergangenes wie Zukünftiges gehört so zu der Wirklichkeit, von der ich weiß, und die mich in meinem Handeln bestimmt. Vielleicht nenne ich bei genauer Redeweise das Vergangene „nicht mehr wirklich“ und das Zukünftige „noch nicht wirklich“, aber beides glaube ich doch in meinem Denken unmittelbar zu erfassen wie das, was in der Gegenwart existiert; ich unterscheide nicht zwischen meinem jetzt erlebten Gedanken und dem darin gemeinten Ding oder Vorgang in Vergangenheit und Zukunft. Denken oder Erinnerung als vermittelnder Prozeß kommen mir hier sowenig besonders zum Bewußtsein, wie die Wahrnehmung sich vom wahrgenommenen Ding als ein besonderer Bewußtseinsinhalt abhebt. Jener stimmungsvolle Sonnenuntergang, den ich vor acht Tagen erlebte, steht mir jetzt unmittelbar vor der Seele — er selbst, nicht ein von ihm verschiedenes Gedächtnisbild.

Wie uns die Wahrnehmung gelegentlich in Ungewißheit läßt oder gar täuscht, so mag noch häufiger unsere Erinnerung uns im Stiche lassen oder das Nachdenken uns in die Irre führen, aber im allgemeinen stören uns derartige, doch immerhin vereinzelte Erfahrungen nicht in dem Vertrauen auf Gedächtnis und Verstand. Wessen wir uns mit voller Sicherheit erinnern, das gilt uns ebenso gewiß als wirklich, wie dasjenige, was wir eben erleben. Ebenso meinen wir durch Nachdenken Sachverhalte auch in Vergangenheit und Zukunft feststellen zu können. Der Grad der Sicherheit mag hierbei gelegentlich nur gering sein, aber das liegt dann an unserer mangelhaften Kenntnis; wo aber diese ausreichend

ist, da meinen wir mit völliger Gewißheit erkennen zu können: so muß sich die Sache abgespielt haben, oder dies wird unter den und den Umständen eintreten.

Nicht minder realistisch ist der Naive endlich in seinem religiösen Glauben. Gott existiert für ihn, wenn er auch unserer Wahrnehmung unzugänglich bleibt, und er existiert, wenn auch niemand an ihn glaubt. In einem modernen Drama wird auf die Frage: „Gibt es einen Gott?“ die Antwort erteilt: „Wenn du an Gott glaubst, dann gibt es einen Gott, wenn du aber nicht an Gott glaubst, dann — gibt es auch keinen“. Diese Antwort ist nicht nach dem Sinne des naiv Gläubigen; er wird sie für die Rede eines Gottesleugners halten. Und wenn er ihn auch nicht mit den Sinnen wahrnehmen kann, so glaubt doch der Fromme seinen Gott oder seinen Heiland unmittelbar zu „erfahren“ oder zu „erleben“. Er spricht und fleht zu ihm, und wenn er Erhörung findet, so weiß er sich unmittelbar von ihm getröstet und gestärkt, erleuchtet und beseligt.

### 3. Bedenken gegen den naiven Realismus.

Unsere naive Überzeugung, daß eine von uns verschiedene Wirklichkeit existiere, und daß wir sie unmittelbar erfassen, wird freilich in mannigfacher Weise angefochten. Von den verschiedensten Seiten her regen sich Bedenken und Zweifel, ob sie nicht vielleicht trügerisch sei, ob sie nicht einer ganz anderen Auffassungsweise weichen müsse. Wir werden die bedeutsamsten dieser Einwände der Reihe nach vorführen und dabei zugleich untersuchen, inwieweit sich ihnen gegenüber der Realismus als stichhaltig erweist und inwieweit er mit Rücksicht auf sie umgebildet werden muß. Damit wird sich uns eine Umgestaltung der realistischen Überzeugung als notwendig erweisen; wir werden vom „naiven“ zu einem „kritischen“ Realismus geführt werden.

a) Einwände von seiten des religiösen Zweifels. Unter den Realitäten, von deren Existenz der Naive überzeugt ist, pflegen ihm zuerst die Gegenstände des religiösen Glaubens zweifelhaft zu werden. So manches, was Inhalt des naiven Glaubens ist, wird von der Wissen-



zwischen religiösem Glauben und wissenschaftlichem Denken zu bestimmen ist. Diese Frage soll im Schlußkapitel ihre eingehende Behandlung finden. Hier verfolgen wir zunächst die Momente weiter, die eine Umbildung des naiven Realismus herbeizuführen geeignet sind.

Viel fester als der religiöse Glaube pflegt unsere Überzeugung von der Existenz der Mit- und Umwelt zu sein. Ja, gerade im Vergleich mit ihrer handgreiflichen Realität und fortdauernd sich bestätigenden Wirklichkeit scheint der religiöse Glaube dem Verdacht, er sei Einbildung, erliegen zu müssen. In der Tat bleiben auch die Zweifel, die sich trotz alledem doch auch gegen unsere Gewißheit von der Außenwelt hervorwagen, auf enge Kreise beschränkt, und sie sind fast nur theoretischer Natur, sie vermögen unser praktisches Verhalten im wesentlichen nicht zu verändern. Wohl aber sind sie imstande, unsere naive Überzeugung von der Beschaffenheit der Außenwelt und von der Art, wie wir ihrer inne werden, in tiefgehender Weise umzugestalten. Unsere weiteren Ausführungen sollen dies im einzelnen dartun.

b) Einwände von seiten der Physik. Wie der naive Realismus wesentlich auf der sinnlichen Wahrnehmung ruht, so ist es auch in erster Linie die genauere Untersuchung des Wahrnehmungsprozesses, die Bedenken gegen ihn erregt. Im Altertum ist bereits Demokrit (470 bis 370) zu einer bedeutsamen Umgestaltung des naiven Realismus gelangt.<sup>15)</sup> Die Wahrnehmung erklärt er dadurch, daß außerordentlich kleine und feine Bildchen sich von den Dingen ablösen und durch die Sinne in unsere Seele gelangen. Aber diese Bildchen geben nur die Gestalt der Dinge wieder; was die Wahrnehmung sonst noch bietet: Farbe, Geschmack, Geruch usw., stammt aus der Seele. Aristoteles\*) dagegen hat an der Ansicht festgehalten, daß auch diese Eigenschaften den Dingen selbst zukämen, und diese Auffassung blieb unter den Philosophen bis in das 17. Jahrhundert herrschend. Seit dieser Zeit aber kommt die Ansicht Demokrits wieder zur Geltung; wieder beginnt man, die Außenwelt nicht mehr selbst als eine farbige, tönende, schmeckende, rie-

---

\*) Werke in der Philos. Bibliothek Bd. 1—18.



Schwarzempfindung tritt dann ein, wenn Lichtreize fehlen. Die Intensität der Schwingungen bedingt die Helligkeit der Farbenempfindungen. — Die äußeren Reize für die Gehörsempfindungen sind die Schwingungen von Körpern, die sich durch die Luft fortpflanzen. Die Tonhöhe wird durch die Schwingungszahl, die Klangfarbe durch die Schwingungsform, die Tonstärke durch die Schwingungsweite (d. h. die damit gegebene Intensität der Schwingungen) erzeugt. Aber die Luftwellen selbst tönen nicht, so wenig wie die Ätherschwingungen selbst bunt sind oder glänzen. — Den Druck-, Berührungs- und Widerstandsempfindungen entspricht, streng genommen, nicht das, was der Naive in ihnen unmittelbar zu greifen meint: die solide, kontinuierliche, raumerfüllende Masse. Die atomistische Auffassung hat die scheinbare Kontinuität der ausgedehnten Masse aufgelöst. Diese besteht danach aus Molekülen und weiterhin aus Atomen, die durch äthererfüllte Abstände getrennt sind, die weit die Atomgröße übertreffen. Ja, die „energetische“ Auffassung der Materie nimmt auch den Atomen das Stoffliche und faßt sie als ausdehnungslose, rein punktuelle Zentren von Kraftsphären. Jedenfalls ist auch beim Tastsinn eine eigentlich stoffliche Berührung ausgeschlossen. Was ich da als Härte und Festigkeit meines Federhalters spüre, ist nicht das Holz selbst, sondern die abstoßende Kraft seiner Oberflächenmoleküle. — Der „Reiz“ für die Wärmeempfindungen sind Schwingungen der Körpermoleküle und Ätherteilchen, nicht eine gewissermaßen stoffartige Ausstrahlung der Körper. Bei dem Geschmacks- und Geruchssinn bedarf es der Einwirkung materieller Teilchen auf die Riechschleimhaut und die geschmacksempfindlichen Stellen der Zunge, damit Empfindungen eintreten.

So hat also die moderne Physik die naive Auffassung, daß wir in der Wahrnehmung die Dinge mit ihren Eigenschaften einfach passiv aufnehmen, gründlich geändert; die „sekundären“ Qualitäten sind nach ihr Reaktionen des Bewußtseins auf die Reize, und nicht die Dinge selbst sind die Reize, sondern kausale Einwirkungen auf die Sinnesorgane, die von den Dingen aus- und meist durch gewisse Medien hindurchgehen.

c) Einwände von seiten der Physiologie. Wenn

sich nun der naive Realist damit trösten wollte, daß wir doch wenigstens die Wirkungen der Dinge unmittelbar wahrnehmen, so zeigt die Physiologie, daß dies nicht der Fall ist. Damit, daß die Reize die Oberfläche des Körpers oder die Sinnesorgane erreichen, sind sie noch nicht bewußt. Sie müssen zunächst eben diese Organe oder auch die Haut (genauer: die Epidermis) passieren, um an die eigentlichen Empfindungsnerven zu gelangen. Dabei erleiden sie wohl zumeist gewisse Umformungen. Sie werden sodann von den Nerven nach dem Gehirn geleitet. Was dabei in diesen Organen vor sich geht, ist noch nicht ganz sichergestellt; wahrscheinlich dürfte die „Erregung“ der nervösen Substanz in chemischen und elektrischen Prozessen bestehen. In letzter Linie wird man freilich auch diese als Bewegungsvorgänge von Körperatomen und Ätherteilchen auffassen dürfen. Denkt man nun noch an den so außerordentlich komplizierten Bau der Nerven und des Gehirns, seine zahllosen Ganglienzellen und ihre kreuz und quer gehenden Faserverbindungen, so wird man nicht annehmen können, daß der Vorgang, der auf einen Reiz hin schließlich in der Großhirnrinde eintritt, mit jenem physikalischen Reiz noch irgendeine Ähnlichkeit besitze. Dazu kommt, daß auch gleichzeitige oder unmittelbar vorhergehende Eindrücke für den Ablauf der „Erregung“ bedeutsam sind, und daß endlich frühere Wahrnehmungen durch die Nachwirkungen (die „Spuren“), die sie in Zellen und Nervenbahnen hinterlassen, auf die späteren Eindrücke Einfluß üben.

Die realistische Überzeugung, daß wir in der Wahrnehmung die Beschaffenheiten objektiver Realitäten erfahren, wäre aber erst dann als völlig haltlos erwiesen, wenn durch die sich einschiebenden physiologischen Vorgänge bewirkt würde, daß überhaupt keine eindeutige Beziehung mehr zwischen objektiven Reizen und Empfindungen bestünde, wenn also bei verschiedenen objektiven Reizen die gleichen Empfindungen einträten oder umgekehrt bei gleichen Reizen ganz verschiedene Empfindungen sich einstellten. Wäre dies der Sachverhalt, dann wäre allerdings völliger Skeptizismus gegen unsere Sinneswahrnehmung und ihre Verwertung im Sinne des Realismus am Platze.

In der Tat hat man vielfach auch solche skeptische Folgerungen aus dem von dem Physiologen Johannes Müller<sup>16)</sup> aufgestellten „Prinzip der spezifischen Sinnesenergien“ gezogen. Es besagt: die Sinnesempfindung ist nicht die Leitung einer Qualität oder eines Zustands der äußeren Körper zum Bewußtsein, sondern die Leitung einer Qualität, eines Zustands eines Sinnesnerven zum Bewußtsein, veranlaßt durch eine äußere Ursache; und diese Qualitäten sind in den verschiedenen Sinnesnerven verschieden, die „Sinnesenergien“.

Man hat dies Gesetz so ausgelegt: die Sinnesnerven reagieren immer mit den gleichen Empfindungen, wie auch die äußeren Reize beschaffen sein mögen. Wird also z. B. das Auge von ganz verschiedenen objektiven Reizen getroffen: Belichtung, Druck, Stoß, elektrischer Durchströmung, so treten stets Lichtempfindungen ein; ja, solche erfolgen auch bei operativer Durchschneidung des Sehnerven. Wie mittelst Stecknadeln, so kann man auch durch elektrische Reizung der Haut die Empfindung des Prickelns und Stöchens hervorrufen; wie Schallwellen, so bedingen auch pathologische Vorgänge im Gehörorgan Ton- und Geräuschempfindungen; mechanische, chemische und elektrische Reizung des Stumpfes der chorda tympani, eines Nerven, der dazu dient, uns den Geschmack von Speisen und Getränken, die in den Mund gebracht werden, zu vermitteln, erzeugt ebenfalls Geschmacksempfindungen.

Indessen ist aus derartigen Tatsachen nicht allgemein zu schließen, daß die Beschaffenheit der Empfindungen von der Natur der objektiven Reize gänzlich unabhängig sei, und daß zwischen ihnen gar keine gesetzlichen Beziehungen bestünden. Die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung legt die Annahme nahe, daß die Sinne unter der Einwirkung der äußeren Reize ihre mannigfaltige Modifikation der Struktur und Funktion erhalten haben. Schon die Endapparate der Sinnesnerven (wo solche überhaupt vorhanden sind) zeigen sich bestimmten Arten von Reizen angepaßt. Dadurch ist der Zutritt anderen als diesen „adäquaten“ Reizen erschwert, oder es wird eine Umwandlung solcher in adäquate herbeigeführt. (Dadurch erklären sich — wie beiläufig be-

merkt sei — auch manche der angeführten Tatsachen. Durch einen Schlag auf das Auge entstehen wohl auch adäquate Reize: Schwingungen des Äthers im Auge; elektrische Reizung bewirkt Geschmacksempfindung nur, wenn der elektrische Strom eine chemische Zersetzung herbeiführt.) Entwicklungsgeschichtlich ist dies nur so zu begreifen, daß physikalische Reize bestimmter Art durch fortdauernde Einwirkung auf die sich entwickelnden Organismen die ihnen entsprechenden Sinnesorgane sich selbst geschaffen haben.

Ferner entstehen die „spezifischen“ Empfindungen durch Einwirkung inadäquater Reize auf die Sinnesorgane oder durch Reizung der Nerven oder zentraler Teile nur dann, wenn die peripheren Sinnesorgane während einer ausreichend langen Zeit den adäquaten Reizen zugänglich gewesen sind. Dem Blind- und Taubgeborenen z. B. können Licht- und Tonqualitäten nicht erregt werden, wenn auch seine Sinnesnerven und Sinneszentren ursprünglich ausgebildet waren. Also bedürfen die einzelnen spezifischen Sinnesenergien zu ihrer Entstehung und Entwicklung der normalen, durch adäquate Reize eingeleiteten Funktion. Allmählich werden dann durch die fortwährende Einwirkung der peripheren Reize teils in den Nerven selbst, teils in ihren zentralen Endgebilden gewisse molekulare Änderungen hervorgebracht, vermöge deren sie auf jeden zureichend starken Reiz in ähnlicher Weise wie ursprünglich nur auf die adäquate Reizung zu reagieren vermögen. Es empfiehlt sich also — entsprechend einem Vorschlag von Wundt — statt von einem „Prinzip der spezifischen Sinnesenergien“ von einem „Prinzip der Anpassung der Sinne an die Reize“ zu sprechen. Damit ist aber gesagt, daß durch den zwischen objektivem Reiz und Empfindung eingeschobenen physiologischen Prozeß nicht eine undurchdringliche Scheidewand zwischen dem Bewußtsein und der objektiven Realität errichtet wird, sondern daß der Verschiedenheit der physikalischen und chemischen Reizvorgänge auch eine Verschiedenheit der Empfindungen gesetzmäßig zugeordnet ist, mag auch in den — immerhin vereinzelter — Fällen inadäquater Reizung diese gesetzmäßige Zuordnung nicht hervortreten. Dabei ist aber nicht zu übersehen,

daß die den inadäquaten Reizen entsprechenden Empfindungen diffus, monoton, zusammenhanglos und darum ohne Bedeutung für unsere Erkenntnis wie für unser Geistesleben überhaupt sind. Ganz anders steht es mit den auf adäquate Reize zurückgehenden Empfindungen! Auch sind wir ja durch sie in den Stand gesetzt, jene Ausnahmefälle als solche zu erkennen und uns so davor zu sichern, daß wir nicht durch inadäquate Reize irreführt werden.

Ein zwingender Grund, von der realistischen Grundüberzeugung abzugehen, ist also dem Prinzip der spezifischen Sinnesenergien nicht zu entnehmen; man müßte denn auf die Erscheinungen bei der inadäquaten Reizung ein ungehörliches Gewicht legen und nicht beachten, daß es sich hier um Ausnahmefälle handelt, die die zwischen Reiz und Empfindung bestehende Gesetzmäßigkeit im allgemeinen in ihrem Wert für die Erkenntnis nicht beeinträchtigen.

Auch ist zu beachten, daß dieses Prinzip eine eigentliche Erklärung nicht gibt. Indem es ausspricht, daß die große Verschiedenheit zwischen den Klassen unserer Empfindungen irgendwie auf spezifischen Eigentümlichkeiten unserer Sinne beruhe, läßt es ganz dahingestellt, worin denn nun diese spezifischen Eigentümlichkeiten bestehen. Diese müssen in der Tat für den Physiologen *qualitates occultae* (unbekannte Eigenschaften) bleiben, wenn er sich im Rahmen der Begriffe hält, mit denen die Physik arbeitet. Sie denkt ja die Natur aus Elementen bestehend, die nur quantitativ bestimmbar sind. Es ist aber ohne weiteres klar, daß eine qualitative Verschiedenheit, wie sie zwischen Farben und Tönen oder zwischen rot und grün besteht, aus bloß quantitativen Unterschieden nicht restlos abgeleitet werden kann. Hieraus ist zu entnehmen, daß die physikalische Betrachtung der objektiven Wirklichkeit nur eine abstrahierende ist; daß sie diese nicht nach ihrer gesamten Beschaffenheit, sondern sozusagen nur nach ihrem Umriß bestimmt. „Außer quantitativen oder meßbaren Wirkungen müssen die Dinge auch qualitative Wirkungen austauschen, so gewiß es spezifische Empfindungen gibt; und die Empfindung stellt sich uns als die vollendete Entwicklung der

Beschaffenheit der Reize dar; sie ist durch die Beschaffenheit der Sinne mitbestimmt, aber nicht durch diese allein erzeugt.“<sup>17)</sup>

d) Einwände von seiten der Psychologie. Neue Zweifel erheben sich gegen den Realismus aus der psychologischen Zergliederung des Wahrnehmungsvorgangs selbst. Dabei stellt sich heraus, daß diejenigen Elemente, die in der Regel allein auf den physikalischen Reiz und die physiologische Erregung unmittelbar zurückgeführt werden, die „Empfindungen“, durchaus nicht die ganze Wahrnehmung ausmachen. Zunächst wirken „Spuren“ früherer Empfindungen mit; so, wenn wir Eigenschaften, die wir faktisch momentan nicht empfinden, doch unmittelbar wahrzunehmen glauben, wie z. B. die Hitze eines bloß gesehenen Feuers; dazu kommen (wie wir bereits Kap. II, 3 dargelegt haben) „vergegenständlichende Funktionen“: daß wir „Dinge“ mit „Eigenschaften“ wahrnehmen, daß wir Vorgänge in ihrem „zeitlichen Verlauf“ oder ihrer „ursächlichen Verknüpfung“ wahrnehmen, ist nicht selbst „Empfindung“. Man denke endlich an die Namen der Dinge und an mancherlei Begriffe, Urteile, Erinnerungen, die in unsern Wahrnehmungen eine Rolle spielen, an Begehrungen und Wertgefühle, die sich aufs innigste mit ihnen verknüpfen: und man wird erkennen, daß sie nicht lediglich aus Empfindungen bestehen.<sup>18)</sup> Wenn wir aber nur die Empfindungen als bedingt durch die objektiven Reize ansehen, wie soll dasjenige, was wir beim Wahrnehmen sozusagen aus Eigenem zu den Empfindungen hinzufügen, noch die Dinge selbst in unserem Bewußtsein vertreten?

So ergibt sich eine erkenntnistheoretische Auffassung der Wahrnehmung und ihres Erkenntniswertes, die noch über jene Unterscheidung der sekundären und primären Qualitäten, wie wir sie bei Locke fanden, hinausgeht und auch die primären den Dingen abspricht und in das Bewußtsein verlegt. Als Vertreter dieser Auffassung stellt sich uns — wenigstens nach der im Kap. VI genauer zu erörternden „phänomenalistischen“ Interpretation — Kant dar. Er setzt voraus\*), daß das, was die „affi-

\*) Vgl. Kritik d. r. Vern. ed. Valentiner. (Philos. Bibl. Bd. 37, 75 f.)

zierenden“ Dinge in unserem Bewußtsein bewirken, lediglich die Empfindungen seien. Daraus ergibt sich ihm, daß alles, wodurch sich unsere Welt von einem Empfindungschaos unterscheidet: die räumliche und zeitliche Ordnung, die Gliederung in Dinge mit ihren Eigenschaften und Beziehungen und in kausal verknüpfte Vorgänge — Zutaten des Subjekts sind, das sich vermöge ihrer erst aus dem „rohen Stoff sinnlicher Eindrücke“ diese geordnete Welt schafft, die der Naive einfach als „gegeben“ ansieht. Damit ist die unabhängig vom Subjekt bestehende Wirklichkeit, das „Ding an sich“, zu einem unerkennbaren Etwas geworden, von dem man höchstens noch sagen kann, daß es existiert, und daß es in uns Empfindungen verursacht.

Indessen diese ganze Deduktion ruht auf dem Satze, daß lediglich die Empfindungen dasjenige seien, was auf objektive Reize zurückgeführt werden könne. Das ist aber bei Kant eine unbewiesene Voraussetzung. Auch wenn wir z. B. bei psychologischen Untersuchungen nur beachten, bei welchen objektiven Reizen eine bestimmte Empfindung eintritt, so ist das lediglich eine durch den Untersuchungszweck bedingte Abstraktion; es ist damit durchaus nicht erwiesen, daß nur die Empfindungen (ihrer Qualität und Intensität nach) durch die objektiven Reize bedingt seien, und daß unser Bewußtsein von Ort, Ausdehnung und Gestalt, von Dauer und Aufeinanderfolge der Empfindungen nicht ebenfalls durch diese Reize bewirkt sei. Damit soll nicht die naive Ansicht, daß die Wahrnehmung ein lediglich passives Aufnehmen und Abspiegeln der Dinge sei, verteidigt werden. Ja, man wird sogar erklären müssen: schon bei den bloßen Empfindungen verhalten wir uns nicht einfach passiv, auch sie werden uns nicht von den Dingen sozusagen als fertige eingegossen, sondern sie stellen schon Reaktionen unseres Bewußtseins auf Reize dar und enthalten insofern eine gewisse Aktivität. Worauf es uns hier ankommt, ist, festzustellen, daß auch alle jene „Zutaten“, die die Wahrnehmung und überhaupt die Erfahrungserkenntnis der Welt noch außer den Empfindungen enthält, nicht als eine rein spontane Produktion des Bewußtseins zu fassen sind. Vielmehr werden wir, bis zum einleuchtenden Er-

weis des Gegenteils, auch die raum-zeitliche Anordnung der Empfindungen und die Anwendung von Begriffen, wie Ding und Eigenschaft, Ursache und Wirkung, Gleichheit, Verschiedenheit, Ähnlichkeit, als Bewußtseinsreaktion deuten müssen, die nicht rein subjektiv ist, sondern in gesetzmäßiger Beziehung zu objektiven Reizen, ihren Eigenschaften und Verhältnissen steht. Es liegt ja doch nicht in unserem Belieben, ob wir einem gegebenen Empfindungskomplex die Form eines Dreiecks oder Vierecks, diese oder jene Ausdehnung und Dauer zuschreiben, und ob die Beziehung, in die wir ihn zu einem anderen setzen, die der Ursache oder die der Wirkung, die der Verschiedenheit oder die der Gleichheit ist.

Wenn unsere Erwägung richtig ist, dann ist die von uns unabhängig bestehende Realität, die den Inbegriff der objektiven Reize darstellt, doch nicht zu einem völlig Unerkennbaren geworden; auch gegenüber diesen von der Analyse der Wahrnehmung ausgehenden Bedenken hat sich vielmehr der Realismus behauptet.

#### 4. Der kritische Realismus.

Fragen wir uns nun, was sich bis jetzt von dem naiven Realismus allen Zweifeln und Bedenken zum Trotz bewährt hat. Unerschüttert ist noch unsere Überzeugung, daß es eine von uns unabhängig bestehende, reale Welt gibt, die uns mit unseren Mitmenschen gemeinsam ist; daß wir von ihrer Existenz wie von ihrer Beschaffenheit durch Wahrnehmungen Kunde erhalten, und daß solche Wahrnehmungen als Erkenntnis von Wirklichem sich wohl unterscheiden von bloßer Einbildung oder vom Traum, und daß sie einen unentbehrlichen Ausgangspunkt bilden für die wissenschaftliche Arbeit, die auf genauere Ergründung dieser wirklichen Welt gerichtet ist.

Wenn wir in diesen wesentlichen Punkten mit dem naiven Realismus übereinstimmen, so werden wir auch unseren jetzigen Standpunkt als Realismus bezeichnen dürfen; freilich ist es kein naiver mehr; er hat die Probe erkenntnistheoretischer Reflexion bestanden und darf darum „kritischer Realismus“ genannt werden. Das aber,

worin er sich vom „naiven“ unterscheidet, beruht im wesentlichen auf einer tieferen Einsicht in das Wesen der Wahrnehmung und überhaupt der Erkenntnis. Daß das Erkennen kein passives Aufnehmen sei, hatte sich uns schon gezeigt, als wir (in Kap. III 2 und 3) die Bedeutung der leitenden Gesichtspunkte, der Fragestellungen und Hypothesen für die Erkenntnis würdigten. Nunmehr ist jene anfängliche unzureichende Auffassung auch hinsichtlich der Wahrnehmung einer besseren gewichen infolge des genaueren Einblicks in das physikalische, physiologische und psychologische Stadium des Wahrnehmungsprozesses. Sofern dieser aber bei all seiner Kompliziertheit gesetzmäßig verläuft, gibt er uns nicht nur von der Existenz der wahrgenommenen Realitäten Kenntnis, sondern auch von ihren Unterschieden und damit von ihren Beschaffenheiten und Verhältnissen. Wir halten also nicht mehr daran fest, daß den Dingen ihre Farben, Gerüche usw. zukommen, auch wenn niemand sie wahrnimmt. Aber wir sehen doch auch nicht alle diese Eigenschaften für lediglich subjektiv an, sondern sind der Ansicht, daß auch die Dinge, oder genauer: die von ihnen ausgehenden Wirkungen, an ihrem Zustandekommen beteiligt sind. Damit ist es aber auch gerechtfertigt, daß wir — wo es auf eine genaue Unterscheidung von objektivem Reiz und subjektiver Reaktion nicht ankommt — den Dingen einfach diese Qualitäten heilegen, wie wir dies im praktischen Leben und auch in den meisten Wissenschaften tun.

Wir halten auch nicht mehr daran fest, daß wir die Bewußtseinsvorgänge an unseren Mitmenschen unmittelbar wahrnehmen. Die Grenze zwischen Physischem und Psychischem ist vielmehr gerade so zu ziehen, daß wir physisch das nennen, was prinzipiell einer Vielzahl von Subjekten, psychisch dagegen das, was nur dem es erlebenden Subjekt wahrnehmbar ist — wahrnehmbar nicht vermittelt irgendeines Sinnesorgans, sondern durch Reflexion (S. 76f). Wir geben also zu, daß wir Gedanken, Gefühle und Willensregungen unserer Mitmenschen, streng genommen, nicht sinnlich wahrnehmen, sondern eigentlich nur Klänge und Geräusche, die ihre Worte ausmachen, ihre Körperbewegungen und ihr

Mienenspiel, ihr Erröten und Erblassen, und daß wir zu dem allem ihre Bewußtseinsvorgänge hypothetisch hinzuzugänzen. Aber da diese Ergänzung mit solch instinktiver Unmittelbarkeit erfolgt und gewöhnlich auch als zutreffend sich bewährt, so werden wir auch hier, falls es auf genaue Unterscheidung nicht ankommt, von einer „Wahrnehmung“ des Psychischen reden dürfen. Froilich wird uns die genauere Einsicht in die obwaltenden Verhältnisse eine stete Mahnung zur Selbstkritik sein, um so mehr, als Vorurteil und falsche Deutung die Menschen in unheilvoller Weise trennen und verfeinden kann.

---

## 5. Kapitel.

### Der subjektive Idealismus.

---

#### 1. Sinn und Beweisführung des subjektiven Idealismus.

Hat man sich einmal gewöhnt, alles Wahrnehmen und Nachdenken als Bewußtseinsvorgang anzusehen, sind die Dinge nicht einfach mehr für uns da, sondern ist man sich darüber klar, daß solche Bewußtseinsvorgänge sie uns erst vermitteln müssen, so liegt die Frage nahe: wie ist es überhaupt möglich, daß etwas Außerbewußtes, etwas, das nicht Bewußtsein ist, wie jeno „an sich“ bestehende Welt, von uns erkannt und gewußt sein soll? Dazu muß sie doch Bewußtseinsinhalt werden. Die Wahrnehmung z. B. als psychisches Erlebnis ist ja nicht eine bloße Hinwendung zu einem Objekt, das außer dem Bewußtsein bliebe; sondern zum Wahrnehmungserlebnis selbst gehört in gewissem Sinne das Objekt. Das Haus, das ich da drüben sehe, ist — psychologisch gesprochen — ein Komplex von Helligkeits- und Farbenempfindungen, mit denen, wie wir sahen, noch andere Bewußtseins-elemente verschmelzen. Für den Psychologen steht überhaupt von vornherein fest, daß alles, was ich von dem Haus wahrnehme und weiß, also das ganze Haus, soweit es über-





















































































































































































































































































